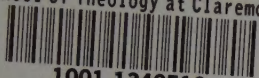


School of Theology at Claremont



1001 1340510



Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

A. COSTA

IL BUDDHA



N° 69

PICC. BIBLIOTECA
DI SCIENZE MOD.
FRAT. BOCCA ED.



IL BUDDHA E LA SUA DOTTRINA

La mia dottrina è piena di grazia,
potente a redimere dalla rovina
e a condurre l'uomo al godimento
dei piaceri celesti. Ma pure, il
cercar quei piaceri è male, poichè
per essi cresce il desio ed il do-
lore. Rinunzia piuttosto ad ogni
desiderio; nella rinunzia è la gioja
del perfetto riposo: il Nirvana.

(Dalla « Vita del Buddha »
di Asvaghosa bodhisattva).

4005
CG
ALESSANDRO COSTA

IL
BUDDHA

E
la sua dottrina



TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
MILANO - ROMA - FIRENZE

1903 e
Hay

—
PROPRIETÀ LETTERARIA
—

—
Torino — VINCENZO BONA, Tip. delle LL. MM. e dei RR. Principl. (9188)

30482 1059



PREFAZIONE

In un tempo come il presente tutto dedito alla ricerca dell'utile e del benessere e che ripone la sua maggior gloria nell'aver realmente, con un gran numero di scoperte pratiche, reso più facile ad una classe di persone la soddisfazione dei desiderii, delle ambizioni e degli appetiti, — un libro come il presente potrà sembrare non poco fuori di proposito. Poichè se ben si guarda, il carattere intimo del nostro tempo può riassumersi in una sola parola: irreligiosità. Il presentimento o per lo meno il sospetto che sotto il mondo che si estende avanti

294.5 146204
Withdrawn from Crerar Library 1932

334761

ai nostri occhi, possa forse nascondersi un tutt'altro ordine di cose; e la perplessità che nella mente riflessiva s'ingenera avanti allo spettacolo di mali che la esperienza e la storia ci mostrano costanti nella sostanza sotto la variabilità delle forme — tutto ciò sembra ignoto al mondo moderno. E se non fosse che le tradizioni religiose mettono ancora in conflitto con le tendenze moderne, i pensieri e le conclusioni di tanti secoli passati sul vero carattere della vita, quel presentimento o sospetto di un tutt'altro ordine di cose, non esisterebbe oggi forse neppure di nome.

In questi ultimi anni si è parlato, è vero, di misticismo e nel mondo letterario europeo-americano ha avuto ed ha ancora corso una discreta quantità di produzioni ispirate da una fantasia che potrebbe, in un certo senso, dirsi mistica. Se non che a me riesce difficile di trovare, in questo genere di letteratura, altra cosa che uno di quei passatempi che la moda tiene in voga per qualche anno specialmente nella classe dei ricchi. Esso nasce forse in parte anche dal bisogno di trovare un qualche significato al vivere; ma mostra anche quanto volentieri al fare si sostituisca un sistema di pensieri fantastici, i quali poi lasciano nella vita pratica, il tempo che trovano.

Si va in cerca del soprannaturale, ma non lo

si cerca là dove realmente si trova : nella bontà intima del cuore portata a quel grado supremo che, trasformando l'uomo, non gli lascia di umano se non l'apparenza ed apre così la porta ad un regno che non ha più nome nell'intelletto ; — lo si cerca invece (ed è più comodo) nel così detto mondo degli spiriti con le loro dottrine esoteriche e magari nei picchi sui tavolini e tutto il solito bagaglio di simili scempiataggini.

Quanto poi alle nostre religioni viventi, così come sono ridotte, che cosa altro vi si trova fuori di simboli ormai vecchi o bassa superstizione ? Nella pratica non vediamo forse in ogni sistema religioso, fatte poche eccezioni, pecorelle e pastori, dimentichi dell'origine della loro dottrina, seguire a gara le tendenze pratiche e utilitarie del tempo presente ?

E la tendenza del tempo presente (che secondo ogni verosimiglianza si farà ancora più decisa) è quella dell'esclusiva fede nella vita empiricamente reale e della ricerca di un bene che appaghi quei desideri che spontaneamente nascono dalla nostra natura la più elementare ; e, prima di tutto, com'è facile comprenderlo, la brama dei mezzi per vivere.

Certamente questa è una necessità: dato l'uomo, occorrono i mezzi per vivere. Ma ciò che non è una necessità è la ristrettezza di vedute, se

non vogliamo addirittura dire cecità che si accompagna oggi con gli istinti che formano, non v'è dubbio, la base dell'esistenza in questo mondo. Questa ristrettezza di vedute è caratteristica del tempo nostro ; poichè io non parlo già di una classe della società, ma di tutta la società moderna. In alto come in basso, l'irreligiosità è il segno del tempo ; ciò che, a parte le frasi rimbombanti, interessa le così dette classi alte, sono i piaceri e i comodi della vita ;

e se agli illustri

Bello par ciò ch'è turpe, assai pur dee
Parer bello ai volgari

dice con ragione Euripide. Dal che, quel correre sfrenato verso il guadagno, il piacere e gli onori ; correre tanto più ruinoso in quanto che l'intelletto, in quel suo stretto vedere, giustificando il desiderio, agisce piuttosto come stimolo che come freno.

Nel qual correre, la vittoria resta, com'è giusto, a colui che lotta per le prime necessità della vita ; le quali, sole, possono scusare quella ristrettezza di vedere che fa apparire come ultimo, supremo bene, l'agiatezza. Il lusso, che dà, col fatto, la misura del valore morale delle classi alte, dà anche la direzione ai desiderii delle moltitudini ed è, in tutte le classi, il segno più visibile della irreligiosità dominante.

Questa irreligiosità ha la sua conseguente manifestazione positiva nella glorificazione della vita, da cui, quasi senza eccezione s'ispira il sentimento moderno, tanto nell'arte che nel pensiero.

E fingendo di non vedere o forse anche non vedendo realmente le leggi fatali dell'esistenza, già già si annunzia quel tempo in cui, secondo l'espressione di Heine riportata da un moderno socialista, vi sarà finalmente, pane e rose per tutti. Il desiderio di godere la vita o almeno dell'uscire dalle sofferenze che personalmente ci opprimono, è troppo profondamente radicato nell'animo, perchè quella speranza di quando in quando non si eriga a sistema e non venga a conflitto con la voce dell'esperienza e della ragione illuminata che, inesorabile, svela in quel sistema, il parto mostruoso dell'istinto cieco.

Così queste due tendenze che potremmo chiamare del naturalismo e della religiosità, si combattono nella storia umana ed ora l'una, ora l'altra, riesce a dominare.

Noi ci troviamo oggi sotto l'impero del naturalismo, come accade sempre quando le moltitudini, rimaste per lungo tempo sotto l'oppressione politica o sociale, divenute poi conscie del loro stato, veggono nel desiderio della liberazione un ideale non solo conseguibile, ma perfetto e stabile; il regno della giustizia in terra.

Dai profeti d'Israele, all'Apocalisse, e all'ottimismo moderno, è sempre lo stesso risorgere delle stesse speranze, nate dall'oppressione in cui una parte dell'umanità è tenuta dall'altra; finchè il sentimento della giustizia, rafforzato dalle sofferenze, si rivolta. Allora, nell'entusiasmo delle riforme, si dimentica il carattere dell'uomo e si finisce per cercar l'origine dei nostri mali, tutta negli ordinamenti della società. Così che basterà di correggere questi ordinamenti perchè il male sia vinto. È in fondo la fede di Rousseau che guida ancora il pensiero moderno: *Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses* (1); *tout dégénère entre les mains des hommes*. Sentenza che vi dà con una mano quel che si riprende con l'altra. Poichè questi disgraziati uomini nelle cui mani *tout dégénère*, sono pure un prodotto dell'*Auteur des choses*; così che alla sentenza di Rousseau *tout est bien* etc., dovrebbero almeno far seguire la clausola: *hors l'homme*. E allora in chi sperare se l'uomo è poi quello che regola le faccende della società? Non vi sarebbe altro mezzo che ricorrere direttamente all'*Auteur des choses* perchè riformasse l'uomo; ma il positivismo si ribella a questi procedimenti, così che la questione mi pare insolubile.

(1) I moderni direbbero *des mains de la Nature*; il senso è lo stesso.

A me intanto sembra positiva un'altra cosa; e la storia, come sopra dicevo, mi conferma nell'opinione.

Parlo dell'egoismo innato, essenziale nell'uomo senza del quale non si può neppure pensare esistenza di nessun genere. Poichè, dall'uomo agli animali, alle piante e perfino ai sassi, tutto ciò che esiste, esiste in virtù di questa sua forza che lo chiude, lo restringe in sè stesso, resistendo agli assalti altrui e assalendo gli altri. Che ora, data questa base, si possa sperare una società dove il « bipede implume » spontaneamente segua la giustizia, faccia proprii i lavori e i danni che nascono dalla lotta contro le forze avverse della natura nelle loro molteplici forme e dove regni così la concordia sincera (non quella che nasce dall'odio comune contro un'altra classe) — tutto ciò può esser forse piacevole a leggersi, per es., nel *Travail* di Zola o, meglio, nei viaggi di Gulliver; ma, fuori di questo ingenuo divertimento, a quale altro scopo predicar l'assurdo io non vedo. L'egoismo, su cui si basa l'esistenza non solo dell'uomo ma di ogni forma della natura, porta con sè inevitabilmente la lotta. E questa lotta cambia certamente di forma a seconda dei popoli e della cultura; nella sostanza non cambia. Alcuni alti e bassi di maggiore o minore intensità o relativa tregua, possono illudere, come

sempre è accaduto, il pubblico grosso e fargli prender per miglioramento stabile quello che non è se non una fase passeggera ; ma non tolgono nulla alla realtà positiva di una legge che non possiamo immaginar soppressa, senza sopprimere, al tempo stesso, la natura e l'esistenza.

Dice il mito buddistico che, di quando in quando, dopo lunghi periodi di secoli, un Buddha torna a rammentare agli uomini, illusi dalle speranze terrene, la dottrina della Rinunzia ; ed allora « chi ha orecchie da udire, ode ». L'ideale religioso non è di questo mondo e quando gli uomini guardano l'uno, perdono di vista l'altro ; Le speranze terrene non si accordano con quelle trascendenti. — Nondimeno, nella pratica, il taglio non è così netto e nulla potrebbe più efficacemente mitigare quella lotta in cui la vita si svolge, quanto un barlume di quell'ideale religioso, se, come purtroppo accade, ad esso non si accompagnasse facilmente la superstizione e non cadesse anche più facilmente in mano di una casta che specula su quell'ideale ; spettacolo tanto più triste, quanto più nobile è l'oggetto su cui si specula. Ma qui è il caso di ricordare che *tout dégénère entre les mains des hommes* ; così che quell'ideale che doveva servir di conforto a molti, divenne più spesso strumento di dominio in mano a pochi. Se non che anche qui è bene rammen-

tare a coloro che gridano : « giustizia, giustizia » che la giustizia è più facile chiederla che seguirla; e che coloro che, oppressi, l'invocano oggi, vincitori, la calpesteranno domani.

Fatta eccezione per alcuni rarissimi individui, e per alcuni ancor più rari e brevi periodi di tempo, tale è il carattere essenziale dell'uomo e tale è stata sempre la sua storia.

Quando adunque le speranze terrene — rinfocolando in tutte le classi da un lato la sete di benessere, di godere, e le ambizioni e il lusso e tutte le passioni che seguono e, dall'altro, facendo, per conseguenza, più dura, più spietata la lotta per la vita — avranno ancora una volta portato tutte le tristi conseguenze che sempre hanno portato; allora, come già altre volte, l'uomo si desterà dal suo sogno e, smarrito, cercherà quel conforto che non può venirgli se non da una fede opposta a quella che lo condusse di illusione in illusione.

Ma chi parlerà allora a lui in nome di questo altissimo ideale? A qual sistema, a quale tradizione cercherà egli di rannodare i suoi pensieri? Tutte le religioni esistenti impallidiscono nella moderna civiltà non solo perchè la fase che ora attraversiamo, tutta rivolta, come ho detto, all'utile pratico, abborre da ogni tendenza veramente religiosa; ma ancora perchè i dogmi su

cui quelle religioni si basano, non reggono più alla critica nè riguardo alla morale, nè riguardo alla scienza.

E quando gli uomini, risvegliandosi, si scuoteranno, da un lato, dal materialismo, e dall'altro, da vecchi dogmi e tradizioni cristallizzate e ripudieranno « la lettera che uccide » — allora da tutte le religioni si cercherà di raccogliere « lo spirito che vivifica » affinchè prenda nuova forma a seconda delle molte nuove conoscenze che, in tanti secoli, hanno resa più acuta la mente umana.

Fra le attuali religioni io ne veggo una la quale, perchè fa pochissimo conto dei suoi stessi miti e perchè fin dalla sua origine afferrò il problema etico-religioso nella sua più intima essenza, tenendosi lontana, anzi combattendo ogni formalismo — ha la maggior probabilità non dico già di sostituirsi così come è alle attuali, ma di offrire il fondamento, l'addentellato al sentimento religioso del futuro. Questa religione è la buddistica.

Contribuire quindi a diffonderne la conoscenza, parmi cosa ottima.

Siccome poi nel buddismo tutto si riduce in sostanza ad un modo di sentire e quindi di vivere, le quali cose si possono con più esatta verità conoscere dagli scritti originali piuttosto che da una esposizione per quanto si voglia accurata, così io credo che la traduzione di alcuni

testi buddistici, scelti tra i più importanti, sarebbe ciò che più conviene allo scopo. D'altra parte, il lato speculativo dogmatico e mitologico, sebbene d'importanza del tutto subordinata agli occhi dello stesso buddista, è tuttavia abbastanza sviluppato ed è necessario che sia alquanto conosciuto per l'intendimento dei testi. Io parlo di quel dogmatismo e di quella mitologia che è più strettamente connessa col sentimento religioso e non di tutte le storielle e fantasticherie di cui, in oriente come in occidente, si compiace il popolino. Sarebbe come se, per dare un cenno sulla vera essenza del cristianesimo, si perdesse il tempo in riferire tutte le puerilità dei sacri cuori, delle apparizioni, delle immagini miracolose e via dicendo.

Oltre a ciò, la base etica e filosofica su cui il buddismo riposa, differisce non poco dal modo comune di veder le cose nel nostro occidente. E siccome questa base è, negli scritti buddistici, più sottintesa che espressa, così io dubito che, per tutte le ragioni addotte, la semplice lettura di un testo buddistico riuscirebbe quasi inintelligibile o, quel che è peggio, s'intenderebbe forse tutt'altro o anche addirittura a rovescio. Mi è parso perciò conveniente di presentare alcune traduzioni ma precedute da uno studio breve e diretto a render manifesto il carattere essenziale

del buddismo ; così che, mentre appiani la via, sproni anche il desiderio di conoscere più a fondo questa venerabile religione, su cui da qualche tempo si spifferano tante banalità.

Traduzioni di testi buddistici non mancano nelle più colte lingue d'Europa ; basti citare qui la colossale e benemerita impresa del signor K. E. Neumann, la traduzione completa in tedesco dei « Discorsi di Gotamo buddho » ; dei quali discorsi il prof. De Lorenzo, in Napoli, ci prepara alla sua volta la traduzione italiana. E, certo, dato il desiderio più o meno latente nella nostra civiltà occidentale, verso una concezione della vita meno superficiale di quella a cui ci ha condotto l'utilitarismo, simili traduzioni non tarderanno a moltiplicarsi. Noi diffondiamo nel mondo ferrovie e telegrafi ; ma questi non saranno che i mezzi per i quali il nostro pensiero, allargando la sua base, potrà innalzarsi e spingere più lontano le sue vedute. E forse non tarderà il giorno in cui il vuoto lasciato nell'animo dalla nostra cultura che, di giorno in giorno, sempre più va perdendosi nella superficialità di un puro tecnicismo, chiederà spontaneamente a questa aumentata conoscenza del mondo ciò che le manca dal lato etico.

PARTE I

Breve studio sul carattere essenziale
del Buddismo.



CAPITOLO I.

Dal politeismo vedico all' Uno assoluto delle Upanishadi.

Dopo un lento e lungo svolgimento che partiva da una esuberante mitologia e dalla fede nella presenza reale e continua, sebbene invisibile, di Dei di ogni specie, in ogni momento della vita; il sentimento religioso indiano giungeva alla concezione dell'Unità assoluta del tutto e all'affermazione della esclusiva realtà di quest'Uno assoluto, immutabile, in contrapposto alla fugacità e instabilità del mondo visibile o dei fenomeni; e il mondo dei fenomeni, per conseguenza degradato, veniva messo a paro dei sogni; veniva definito una pura illusione creata dalla coscienza umana, la quale, in conseguenza appunto di questa strana illusione chiamata *avidia* (e che noi diremmo « falso modo di conoscere ») vede svolgersi come successione nell'eternità del tempo, ed estendersi in una pluralità di cose senza numero nell'infinità dello spazio, ciò che, in realtà, mai non cambia, perchè al di fuori di questa forma illu-

soria del tempo; nè si differenzia in una moltitudine di oggetti, perchè in realtà non ha nulla da vedere neanche con lo spazio. Tempo e spazio sono le condizioni prime di ogni pluralità; poichè come parlare di due o più cose quali si vogliano se non come succedentisi nel tempo o collocate nello spazio? L' Uno assoluto, senza tempo e senza luogo, è il principio religioso e filosofico che balena già negli inni del *Rigveda*, ma trova la sua completa espressione soltanto molto più tardi nelle sacre Upanishadi, in questa meravigliosa mescolanza di profondità di pensiero, di acutezza filosofica e, al tempo istesso, di confusa e incredibilmente sbrigliata fantasia.

La parte più antica della letteratura indiana, anzi della letteratura di tutto il mondo, consiste negli inni del *Rigveda*; ai quali, dopo la immigrazione nella valle del Gange, seguì il grande periodo propriamente detto brahmanico, allorchè si formarono e stabilirono le quattro caste, si svolse una nuova civiltà ed accanto agli inni del Ric (versi) sorsero altre compilazioni che presero il nome di *Veda* (sapienza):

il *Rigveda* (inni);

il *Samaveda* (canti);

lo *Yajurveda* (formule sacre);

l'*Atharvaveda* (il *Veda* composto da Atharvan).

A questi si aggiunse la voluminosa letteratura che sui Veda si appoggia e soprattutto quella parte che fu detta dei Brahmana (esplicazioni rituali) alla quale finalmente fece seguito l'ultima

e la più importante creazione del periodo brahmanico: quella delle *Upanishadi*.

Questo lungo periodo, vista l'incertezza della cronologia indiana, sembra correre dal 1900 circa fino al 500 avanti la nostra èra; con la quale data si chiude la produzione della sacra letteratura brahmanica. Le Upanishadi sono, da un lato il frutto di un periodo e dall'altro il seme che genera una rivoluzione morale, intellettuale e sociale. Nuovi sistemi che, per la prima volta, possono dirsi filosofici, nuove religioni si formano tra le quali quella che doveva poi sollevarsi sulle altre ed estendersi nell'India e fuori col nome di Buddismo (1).

*
* *

Le Upanishadi sono, in forma molto svariata, trattati mistici, parte in prosa, parte in versi; in alcune la dottrina è esposta didatticamente, in altre in discussione dialogata.

Esse non nascono dalla classe o casta brahmanica, ma da quelle dei guerrieri, dei commercianti e, in genere, direttamente dal popolo. E perchè la dottrina delle Upanishadi tende a liberarsi dalle formalità dei riti enormemente complicati nel brahmanismo, e ad interpretare la pluralità politeistica, come simbolo di una Unità inaccessibile ad ogni forma di pensiero, così si

(1) Vedi il magistrale quadro di tutto lo svolgimento del pensiero religioso brahmanico tracciato dal DEUSSEN nella sua *Storia universale della filosofia* (Vol. I).

comprende come questo movimento religioso, come sempre è accaduto, si compiesse, almeno per un certo tempo, nel segreto, espressamente evitando l'ingerenza dei brahmani. Upanishad vuol dire appunto, « seduta segreta »; ed è notevole che perfino il nome di questa nuova concezione dell'essenza del mondo fosse stato mutato: all'antico Brahman si era sostituito l'Atman, quasi per evitare una forma di pensiero (il Brahman) omai troppo collegata con una mitologia ed un rituale che avevano fatto il tempo loro.

Quanto più il sentimento religioso brahmanico, nel suo lungo svolgimento, si era andato sollevando al disopra della mitologia, tanto più il mistero dell'essenza del mondo si era spogliato di ogni velame antropomorfo; e, dopo le concezioni di Prajâpati (signore delle creature), Viçvakarman (creatore del tutto), Brahmanaspati (signore della preghiera) e Purusha (identità dell'uomo col mondo), si era fermato in quello del Brahman che altro non vuol dire se non « adorazione ».

Quello stato d'intima elevazione in cui l'animo religioso talvolta si trova quando, dimentico di sè e dell'universo intiero, si perde nel mistero ineffabile del mondo, quello è pel brahmano la essenza, il principio e la fine di tutte le cose — la Divinità. Brahman vuol dire appunto « preghiera » o, meglio, « adorazione »; poichè il concetto del « chieder per sè » ne è escluso. Singolare profondità non so s'io debba dire di pensiero o di spirito che, secondo me, dà il più bell'esempio dell'alta serietà di questo popolo il

quale, dalla più remota antichità ai giorni nostri, da nessun'altra aspirazione fu più vivamente commosso quanto da quella che lo portava ad investigare il mistero dell'esistenza. Certo che, in così grande turbamento qual'è quello in cui l'animo umano è gittato da siffatti problemi quando son veramente sentiti, la stravaganza e la mostruosità si trovano facilmente accanto al sublime; ma così è l'uomo e questo fatto si verifica, come nell'India, così presso altri popoli e anche non soltanto nel campo religioso.

Nell'ultimo stadio di svolgimento del pensiero brahmanico, nelle Upanishadi, una nuova concezione, come ho detto, era apparsa: quella dell'Atman. Essa accenna, mi sembra, all'accentuarsi del pensiero filosofico che andava sorgendo accanto a quello puramente religioso. Poichè sebbene in fondo le espressioni di Atman e Brahman non presentino una sostanziale differenza e, nelle stesse Upanishadi, si trovino spesso promiscuamente usate, tuttavia l'Atman ha qualche cosa di più soggettivo del Brahman e vi si sente la tendenza a spiegare l'universo derivandolo dal mistero soggettivo dell'animo umano, piuttosto che derivar questo dal mistero oggettivo del Brahman.

Le nuove idee non rimasero a lungo nascoste; giunse il tempo in cui, mature e assai diffuse, uscirono alla luce del Sole; e tutte le classi, compresa quella dei brahmani, vi parteciparono. Era uno di quei movimenti spontanei, popolari, indipendenti dalla direzione dei dotti e di coloro che nel mondo si arrogano il monopolio del sen-

timento religioso; e la potenza intima che animava quel movimento diede origine ad un numero stragrande di scuole, tutte più o meno con tendenza etico-pratica. Le quali si disputavano, si combattevano il privilegio di aver trovato ciascuna la via diretta alla mèta suprema: la liberazione dall'illusione del fenomeno nella conquista dell'assoluto. Poichè (come molto bene osserva il Martinetti nel suo interessante lavoro sul Sankhya) in fondo a tutte le scuole, a tutti i sistemi filosofici indiani vi è sempre lo stesso presupposto: l'infelicità dell'esistenza fenomenica e la certezza di poterne uscire. Essi, infatti, non si domandano se l'esistenza è piacevole o dolorosa, ma soltanto « come è possibile porre fine alla transmigrazione e così liberare definitivamente l'anima dal dolore dell'esistenza? » (1).

*
* * *

Infatti le Upanishadi, insieme al dogma fondamentale dell'assoluta Unità del tutto, sola veramente reale in contrapposto alla pluralità illusoria del mondo visibile (fenomeni), avevano creato l'altra dottrina che doveva aver tanta influenza sul pensiero e sulla vita pratica nell'India: la dottrina della transmigrazione. Prima delle Upanishadi non se ne trova traccia (2); ma

(1) P. MARTINETTI, *Il sistema Sankhya*. Torino, 1897.

(2) Vedi DEUSSEN, *Storia universale della filosofia*. Vol. I, parte 2^a, pag. 282.

da quel tempo e cioè circa 600 anni av. Cr. essa viene generalmente accettata e la vedremo, sebbene molto modificata, tornare a far parte anche della dottrina buddistica.

Il genio filosofico che alla mente indiana aveva svelato la dipendenza della pluralità dei fenomeni dalle forme della umana conoscenza, l'aveva anche spinto ad approfondire il problema e a domandarsi: in qual relazione sta la mia personalità o, come suol dirsi, l'anima con l'Uno assoluto, l'Atman o Brahman? La risposta non poteva essere altra che l'affermazione dell'identità dell'anima col Brahman, poichè solo il Brahma è reale.

L'anima, nella sua forma personale in cui a noi è nota, è semplicemente un'illusione; essa, in realtà, è Brahman e niente altro. E la logica, incalzando, non poteva fare eccezione per quel che l'uomo sente e pensa e fa; e veniva perciò alla conclusione che il significato dei suoi sentimenti e delle sue azioni, buone o cattive, non trascende le forme della conoscenza. La bontà e la malvagità, non sono che i sintomi del minore o maggior grado di cecità spirituale, per cui l'anima illusa non riconosce nè sospetta la sua identità col Brahman e perciò con tutte le cose; e si rinchiude così negli angusti limiti dell'egoismo. Quanto alla sua vera essenza, l'anima, nella sua identità col Brahman, è al di là del bene e del male, come di ogni altra qualità.

Ciononostante, questa teoria non sembrava nella sua semplicità soddisfare perfettamente a

tutti i lati del problema morale e religioso. Del bene e del male e specialmente di quello che nasce dal volere degli individui, non pareva tenersi conto abbastanza.

Se il bene e il male, dal punto di vista della esclusiva realtà trascendente del Brahman, potevan esser considerati come una illusione, tuttavia finchè l'uomo esiste in questa esistenza mortale non sembrava potersi o doversi considerare come cosa del tutto indifferente s'egli, nel corso della sua vita, avesse inclinato più verso l'uno che verso l'altro; se, in una parola, fosse stato buono o malvagio.

È ben vero che la cecità spirituale che tanto più nasconde all'anima del malvagio la beatitudine infinita del Brahman quanto più egli si rinchiude nel suo egoismo, dava già una sanzione ed un significato profondo all'agire dell'uomo; ma, sia che l'istinto di vendetta, così radicato in noi da voler vedere quel male che altri fé soffrire ad altri, ricader su di lui nella medesima forma; sia che l'intelligenza popolare, non affermando completamente la teoria della non-realtà dell'anima personale, continuasse a domandarne la sorte dopo la morte; e perchè finalmente al di là del nostro mondo fenomenico, nel Brahman immutabile, impassibile, non poteva trovar luogo l'anima non giunta ancora al suo supremo destino (il riconoscersi identica col Brahman infinito) — da tutte queste considerazioni e sentimenti, che più o meno confusamente dovevano muoversi nella coscienza popolare, sorse un nuovo

dogma : quello della transmigrazione o metempsicosi pel quale l'anima, tornando e ritornando nell'esistenza mortale veniva, in conseguenza del bene o del male operato, ad esser sottoposta a quei mali o a goder quei beni di cui nelle passate esistenze si era resa meritevole.

Che questo dogma corrisponda più ad un bisogno della coscienza popolare che a quello della teoria brahmanica, è provato secondo me dal fatto che la stessa teoria brahmanica quando, molto più tardi, dopo il decadere del buddismo nell'India, tornò in pieno vigore specialmente con la filosofia Vedanta, il dogma della metempsicosi fu accettato solo come credenza popolare (*aparavidia*); ma per la dottrina esoterica della unica realtà del Brahman (*paravidia*) l'anima, prima del nascere, durante la vita e dopo la morte, è Brahman; e quando l'errore (*avidia*) che crea l'illusione della personalità è stato distrutto, allora l'anima riconosce che essa, da tutta l'eternità *fu* ed *è* Brahman e null'altro. Il dogma della metempsicosi diveniva superfluo.

Ciò posto, poichè unica realtà, unico Vero era il Brahman o l'Atman, il principio misterioso di tutte le cose e dell'uomo stesso, uscire dalla illusione della vita fenomenica e dalle sue transmigrazioni, e ritrovarsi nella unica ed eterna realtà del tutto, divenne a poco a poco la sola aspirazione dell'animo. L'intensità di questo desiderio può essere apprezzata solo da chi ha notizia della letteratura indiana; a noi europei moderni può sembrare nè più nè meno che una

favola. L'animo indiano serio, conseguente e costante nelle sue vedute, giunto alla conclusione che il mondo illusorio dell'esistenza non era che l'opera della nostra facoltà di conoscere o, in conclusione, dei sensi, fissò chiaramente anche l'ultima sua mèta : l'annichilazione dei sensi. Tutti e cinque, anzi tutti e sei (comprendendovi il pensiero, che per il filosofo indiano è una forma del sentire, come gli altri) furono esaminati, criticati e sottoposti a controllo pratico e sistematico, allo scopo di giungere alla loro estinzione.

Solo in tal modo il Brahman che eternamente è in ognuno di noi, spogliato dall'oscuro velo che l'opera dei sensi vi distende sopra, tornava a risplendere nella coscienza intima dell'uomo e questi a ritrovarsi nella sua vera essenza nel Brahman immutabile, realtà unica di tutte le cose. La fugacità dei fenomeni con tutte le sofferenze materiali e spirituali che necessariamente accompagnano un'esistenza, come la nostra, limitata e caduca sotto tutti i riguardi, perdevano a poco a poco per lui ogni realtà, ogni significato, e finivano per dileguarsi nell'infinito, al sorgere del Sole dell'Eternità.

Se mai la vita di un popolo fu intimamente collegata col sentimento e col pensiero religioso, questo fu nell'India. La gloria ineffabile di un mistero divino divenne per l'indiano specialmente nel periodo delle Upanishadi il « pensiero dominante » e l'Infinito, la sua più calda aspirazione.

« Nel finito non è felicità; solo nell'infinito è

felicità; questo infinito dobbiamo perciò cercar di conoscere ». (Chand. VII, 23).

« Nell'Atman è conosciuto il mondo intiero... Esso è perciò più caro che un figlio, più caro delle ricchezze, più caro di ogni cosa ». (Brihad, I, 4, 7).

Ma la vita sociale con tutte le sue misere piccinerie, non poteva certo dare all'animo ciò che, giunto a tal punto, esso chiedeva; chè anzi, vedendosi nella vita sociale, solo un impedimento a quell'unico e supremo scopo dell'esistenza, si cominciò, allontanandosene, a riparare nella solitudine delle selve e nel silenzio delle montagne. I discepoli seguirono i maestri e, a poco a poco, schiere di asceti riempirono le foreste. Quello che si racconta dei nostri solitari della Tebaide e del Mar morto, non è che un pallido esempio a petto a quello che accadde nell'India.

La battaglia contro ogni desiderio, ogni ricordo mondano fu accanita, feroce; questi asceti si assoggettarono a privazioni, a tormenti inauditi, divennero i carnefici di sè stessi e vollero, in un certo modo raggiunger con la violenza quello che, più che realizzato in loro dal sentimento, era stato in verità soltanto intraveduto dall'intelletto; e l'intelletto, accecato e, per dir così, inebbiato dalla luce della divinità, l'aveva voluto, in una specie di furore entusiastico, ridurre a sistema rigoroso di filosofia pratica. I dogmi, i precetti, e i riti lunghissimi e minuziosi che in tutto il lungo periodo brahmanico si erano in modo incredibile affastellati e complicati, erano

giunti al punto che il sentimento spontaneo vi rimaneva soffocato. Uno insisteva sull'efficacia del digiuno, l'altro della solitudine; un terzo proponeva il ripetere innumerevoli volte formule o inni sacri e un altro, al contrario, il silenzio perpetuo.

Più tardi venivano le più maravigliose stravaganze: quello rimaneva per anni immobile sulla cima di uno scoglio, questo non mangiava che prendendo con le labbra da terra il poco cibo a somiglianza dei polli; e così via via, chè sarebbe troppo lungo il raccontare.

Nel migliore dei casi si cadeva in quel pericoloso errore di scambiare i sintomi della religiosità con la religiosità stessa; e quegli stati anormali ed anche quelle perturbazioni nervose alle quali può talvolta dar luogo un verace ed intenso impulso religioso, si accettavano, anzi si provocavano, stimando verificarsi in quelli la mistica unione con Dio (Yoga).

Un formalismo vacuo e superstizioso aveva così finito per ridurre ad una specie di scuola o, meglio, palestra, questo intimo impulso che spinge l'anima alla ricerca di un bene supremo; talchè con procedimenti rigorosi e metodici più o meno lunghi ma tutti sicuri al dire dei singoli capiscuola, si poteva giungere finalmente al sospirato ricongiungimento con la divinità.

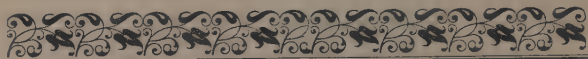
Non è qui il caso di entrare in dettagli sulle differenze teoriche delle diverse scuole e le discussioni di ogni genere alle quali a poco a poco si prese gusto, e in cui si perdeva il tempo e

l'energia, dalle più profonde questioni alle più oziose sottigliezze dei sofisti. Poichè quello che poco più tardi accadeva in Grecia al tempo appunto dei sofisti era già accaduto nell'India.

L'intelletto si era smarrito nel grande problema morale che turbava le coscienze; i filosofi indiani, come poi i greci, vollero trovare nell'intelletto la base della morale; vollero con dimostrazioni logiche dar credito alla verità dei loro sentimenti. Dal che nacque in poco tempo, in India come in Grecia, lo sfacelo di ogni fede e il dilagare di uno scetticismo universale; e in ultimo, quegli eccessi, stravaganze e superstizioni d'ogni maniera, a cui sopra accennavo, presero il posto della vera religiosità finchè la reazione cominciò.

La guerra alla superstizione, al formalismo vacuo e opprimente si trova già iniziata dalle Upanishadi; ma troppi secoli avevano consolidato l'autorità brahmanica, perchè fosse stata possibile una trasformazione; e il nuovo impulso religioso che più o meno apertamente procedeva ostile alla tradizione, sarebbe stato da questa riafferrato e rinchiuso nella sua orbita, se il vigore novello di quell'impulso, cercando completa libertà, non avesse risolutamente spezzato ogni legame e non avesse preso forma in una nuova religione.

Questo avvenne; e la nuova religione fu il Buddismo.



CAPITOLO II.

Il sorgere del Buddismo come reazione al formalismo brahmanico.

Il buddismo adunque non è che la conclusione del grande periodo brahmanico il quale, prendendo le mosse dal politeismo vedico, giunge con le Upanishadi alla concezione dell'unità assoluta dove, come dice Dante, vede

legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna.

Il concetto fondamentale delle Upanishadi è, in sostanza, quello stesso a cui, 25 secoli più tardi e dopo le profonde intuizioni della scuola eleatica, giungeva anche la speculazione occidentale per opera di Emanuele Kant. Questo concetto può esprimersi così:

Noi abbiamo conoscenza del mondo e di noi stessi solo in quanto il mondo e questo « noi stessi » appariscono nella coscienza (fenomeno);

ma ci è chiusa ogni possibilità per determinare che cosa sia *in sè* quello che nella nostra coscienza ci apparisce come mondo e come « noi stessi »; poichè non solo gli elementi del pensiero (le parole, i concetti) ma le stesse forme fondamentali in cui il mondo ci apparisce, non sono assolute ma solo costitutive del nostro modo di conoscere. E questo non solo riguardo al mondo esterno, ma ancora pel nostro interno, pel così detto mondo psichico. Così che quelle forme e quei concetti perdono ogni significato quando si vogliono applicare a determinare quello che le cose sieno *in sè*, ossia: indipendentemente dal modo come noi ne abbiamo conoscenza:

Le Upanishadi non si stancano di ripetere in cento modi questa assoluta inconoscibilità del Brahman o Atman — della *cosa in sè* direbbe Kant:

« intorno ad esso (Brahman) i pensieri e le parole si aggirano senza poterlo trovare ».

(Taittiriya-Upanishad).

« differente da tutto ciò che ci è noto e dall'ignoto ancora ».

(Kena-Upan).

« il Brahman non può esser raggiunto con lo studio, non con l'intelletto, nè per conoscenza di Scrittura ».

(Kathaka-Upan).

« il Brahman non è nè grande nè piccolo, nè rozzo nè sottile; è privo di sensi, privo d'intelletto, senza interno nè esterno, ecc., ecc. ».

(Brihad-Upan).

Poi si veniva all'assurdo :

« solo chi non lo conosce, quei lo conosce ;
chi lo conosce lo ignora ». (Kena-Upan).

Poichè il conseguimento del Brahman accade
in modo

in tutto dall'accorger nostro, scisso (1).

La conclusione a cui più volte si giunge nelle Upanishadi, dopo aver trovato insufficiente ogni tentativo di definizione positiva, è il famoso *neti, neti!* non è così, non è così! Espressione che, insieme ad altre anche puramente negative, è considerata dalla posteriore scuola Vedanta come la sola che resista alla critica e che esprime a meraviglia la sconfitta dell'intelletto in ogni suo sforzo nel voler definire in modo positivo l'esistenza delle cose.

Tuttavia su questo terreno, difficilmente lo spirito umano si contenta di una misera negazione; il soggetto è troppo attraente; così che, malgrado della concessa inconoscibilità del Brahman, le stesse Upanishadi sono poi piene di affermazioni positive di ogni genere : « il Brahman pensa, vede, conosce, vuole », ecc., ecc.

(1) Quel passo della *Kena-Upan* rammenta due versi del Goethe sull' "Innocenza" (Unschuld):

*Dich fühlt nur wer dich nicht kennt
Wer dich kennt, der fühlt dich nicht.*

Siccome l'innocenza, la purità è certamente tra gli attributi del Brahman, così la somiglianza dei due passi va più a fondo della semplice forma.

Sorse allora da prima confusa, poi sempre più netta la distinzione tra il Brahman superiore e l'inferiore; quello, al di là di ogni qualificazione, questo come se lo figura l'intelletto. Distinzione che, come può immaginarsi, aprì il campo a nuove, sconfinata distinzioni e discussioni e soprattutto ad una vera mania di interpretare ogni fenomeno della natura, e ogni atto del rituale vedico come allegorie in cui si celavano tutti i problemi di questo e dell'altro mondo.

La cosa giunse ad una misura veramente eccessiva. Perfino in alcune delle Upanishadi leggiamo dei lamenti sulla inutilità del disputare e dello studio dei Veda ed anche dei brani satirici sulla petulanza dei brahmani che, coi loro riti s'intromettevano da per tutto per trovar guadagno (1).

In una delle Upanishadi si legge: « il saggio che, come brahmano, lotta per raggiunger la sapienza, investighi il Brahman e non vada dietro ad erudizione scritturale che non porta se non discorsi senza fine » (Brih., 4, 4, 21).

Le minute descrizioni del come l'anima si sciolga dal corpo per ritrovarsi nel Brahman, la enumerazione delle vene che, in corrispondenza con i raggi luminosi, le offrono la via dal cuore al cervello e, da questo al Brahman, passando ora pel Sole ed ora per la Luna e precisamente

(1) Vedi DEUSSEN, *Chand-up.* I, 12, il canto dei cani; nei quali cani si crede sieno rappresentati i preti brahmani.

alcune, quando il Sole nell'inverno scende al Sud ed altre, quando in estate si accosta al Nord, e la punta del cuore che divien luminosa allorchè si compie la mistica unione — tutta questa roba era l'oggetto di complicatissime fantasticherie e di interminabili discussioni fra le diverse scuole brahmaniche. Era la confusione che nasce dall'incrociarsi di tante opinioni e tendenze differenti, come sempre accade quando un sistema sociale e morale si avvicina al suo disfacimento.

Fra tutte queste scuole, una merita speciale ricordo: ed è quella che fu detta del Sankhya. La quale, scuotendosi dalla fede cieca nella rivelazione dei Veda, cominciò ad appoggiarsi ad argomenti razionali proclamando il loro valore non inferiore a quello della rivelazione (1). Il pensiero divenne più filosofico, nel senso proprio della parola e cioè, speculativamente; cosa che, in modo diretto, non portava grande giovamento alla religiosità; ma, indirettamente, e cioè cominciando quella critica razionale che, a poco a poco, mina ogni sistema religioso positivo, dava il primo colpo all'autorità dei Veda e rimetteva lo spirito umano, senza impacci di viete formule e dottrine cristallizzate, avanti al mistero del suo proprio destino. Più tardi la filosofia Sankhya, modificata, e rinzeppata di citazioni vediche, fu *per fas aut nefas*, riassorbita tra le dottrine

(1) Vedi l'interessante lavoro di PIERO MARTINETTI: *Il sistema Sankhya*. Torino, 1897.

brahmaniche e, come tale, dichiarata ortodossa. Ma la breccia era stata aperta ed il buddismo, proseguendo arditamente per quella strada, giungeva alle ultime conseguenze. Con un taglio netto ripudiò i Veda e tutta la letteratura da quelli dipendente e, messa fuori ogni speculazione e ogni fantasia, prese di mira lo scopo finale eticamente pratico che, dopo tanto ricercare, sembrava sfuggire ancora alle intense aspirazioni del cuore. Poichè malgrado degli sforzi coi quali, per le vie del più austero ascetismo, il religioso indiano si era spinto verso il bene supremo, il *summum bonum*, gli era mancata ancora quella che in ogni fatto è condizione prima del successo : l'intima spontaneità.

La nuova scuola, che rapida si estese col nome di buddismo, si ribellò a quei mezzi violenti e tutti esterni, e vi sostituiva quell'intimo distacco dalla vita che spontaneamente si manifesta nell'uomo quando, mosso dalla compassione verso i suoi simili e verso sè stesso ancora, vede finalmente e sente e, per così dire, tocca con mano la vanità e l'irreparabile miseria dell'esistenza.

La nuova scuola non sentì più il bisogno di appoggiare nè sull'autorità dei Veda nè su basi puramente razionali, le sue massime. La conoscenza diretta del mondo e della vita, il sentimento immediato della vanità di tutto ciò che è soggetto alla fantasmagoria del nascere e del morire, del cominciare e del finire — dava una base solida, indiscussa, sulla quale l'intelletto poteva poi compiere il suo lavoro di classificazione o

coordinamento, senza peraltro intervenire come fondamento dimostrativo.

Così la reazione contro l'etica pratica si estendeva anche nel campo intellettuale. L'avversione contro ogni filosofare puramente teoretico, si rivela da ogni pagina degli scritti buddistici e non di rado una fine ironia transpara in quei dialoghi dove sapienti brahmani vengono a disputa col Buddha o con uno dei suoi discepoli. Un interessante esempio lo troviamo nel *Teviggia Sutta*.

Due giovani brahmani, Vasettha e Bharadvaga, dopo aver discusso sull'efficacia di due vie conducenti a Brahma, predicate da diversi maestri e non potendosi mettere d'accordo, vengono a proporre al Buddha le loro difficoltà. Questi li ascolta tranquillamente e poi domanda :

— Tra questi brahmani versati nello studio dei tre Veda (1), ve ne è forse qualcuno che abbia veduto Brahma faccia a faccia ?

— No, certo — rispondono i due.

— Ma vi è forse alcuno dei maestri dei brahmani versati nei tre Veda, che abbia veduto Brahma faccia a faccia ?

— No, certo.

— Ma forse, nelle generazioni antiche, tra quelli anacoreti che scrissero i versi che, con tanta cura, oggi ancora si ripetono, vi fu qualcuno che vide Brahma faccia a faccia ?

— No, certo.

(1) Il quarto Veda non fu aggiunto che più tardi.

— Dunque voi affermate che nessuno dei brahmani presenti o passati, nessuno dei loro maestri e poeti pretesero di conoscere o di aver veduto il dove, il come o il quando di Brahma. Talchè questi brahmani, versati nello studio dei tre Veda, dicono in realtà questo : « a ciò che noi non conosciamo, a ciò che noi non abbiamo mai veduto, noi possiamo mostrare la via e dire : questa è la via diretta che condurrà chi la segue allo stato di unione con Brahma !

Veramente, o Vasetṭha, che i brahmani, versati nello studio dei tre Veda, possano essere abili a mostrare la via allo stato di unione con ciò che essi non conoscono, nè hanno mai veduto — una tal condizione di cose non ha esistenza ! —

La impossibilità di determinare in qualsiasi modo l'essenza delle cose, fu dal buddismo affermata con energia anche maggiore di quella delle Upanishadi; e, ammaestrato dall'abuso a cui le discussioni brahmaniche avevano dato origine, volle evitare perfino di dare un nome al mistero delle cose e, prendendo il suo punto di partenza non più dall'inconoscibile (il Brahman o l'Atman), ma dalla realtà empirica del mondo, procedette a rovescio del Brahmanismo. Al concetto positivo del Brahman o Atman, sostituì quello negativo di Nirvana, il quale non esprime che la negazione dell'esistenza; e, per conseguenza, anche le aspirazioni che accendevano il brahmano al ricongiungimento col Brahman, furono sostituite dal desiderio di uscire dalla vanità e dai mali

della esistenza; e mentre il brahmano ricercava una felicità trascendente, il buddista sfugge un male immanente e empiricamente reale; mentre ragione prima del durare del mondo fenomenico è pel brahmano l'ignorare, il non conoscere il Brahman o Atman (Avidia), pel buddista è l'ignorare la universalità e irreparabilità del dolore. Così che mentre il brahmano non vi parla che del Brahman come sola felice realtà, il buddista non parla che di questa vita e della sua vanità dolorosa.

Ma qui dobbiamo fermarci per osservare cosa di grande importanza.

Questa preoccupazione continua nel buddismo di sfuggire ai mali e all'illusione dell'esistenza e che, si può dire, riempie quasi esclusivamente tutta la sua letteratura, non deve intendersi in modo personale; sarebbe questo uno snaturare e fraintendere da cima a fondo il buddismo. Nota dominante e caratteristica del buddismo è la compassione predicata e inculcata in ogni forma, illustrata da innumerevoli esempi, parabole e racconti veri, leggendarii e favolosi in prosa e in versi e diretta verso ogni essere vivente, buono o malvagio, altissimo o infimo, dagli Dei all'insetto, senza eccezione. E questa compassione, facendo (come osserva lo Schopenhauer) gravare sopra l'individuo le sofferenze del mondo intiero, gliene fanno anche conoscere a fondo il carattere, sentire l'impossibilità di rimediarvi e risveglia in lui il sentimento di qualche cosa di più profondo che non sia la sua intima perso-

nalità e, al tempo stesso, il presentimento di un tutt'altro ordine di cose, dove la lotta e le sofferenze possano finalmente trovar la pace. Qui non si tratta di salute o salvezza personale, sebbene, per evidente necessità, la predicazione e le massime non possano essere indirizzate che all'individuo. Non si può certo predicare alla specie o al Kosmos! Ciò che una predicazione religiosa attende, non può attenderlo che dall'individuo; ma ciò che l'individuo, intendendo la predicazione, farà, ha un significato che trascende l'individuo stesso e che, malgrado di ogni sforzo, non si lascia afferrare dall'intelletto nè, tanto meno, esprimere in parole. Questo che io dico, in nessun'altra religione appare così manifesto come nel buddismo. Poichè nel buddismo (come vedremo appresso) l'individuo non è una realtà, una unità come l'anima nelle altre religioni; la salute perciò che esso propone va assai più a fondo del così detto « salvar l'anima propria ».

Io so bene che quando il cristiano, purchè veramente religioso, parla del salvar l'anima propria, egli nel suo intimo intende ben altro di quello che intende il bacchettone che, per timore dell'inferno, si picchia il petto. Ma, quanto al buddismo, esso è così lontano dal restringere ad un bene personale il significato della sua dottrina, che perfino il concetto della personalità vi è rifiutato. E in questo senso il buddismo si distingue da tutte le altre religioni e richiede perciò un esame particolare. Tanto più che questo punto è quello che ha obbligato il buddismo a riat-

taccare la sua dottrina a qualche cosa di trascendente, malgrado della sua avversione ad ogni filosofia speculativa. Infatti il buddismo non è eudemonismo; ossia non predica una dottrina che prometta la felicità all'individuo, come facevano, per es., i cinici e gli epicurei. In questo caso la sfera dei sentimenti e dei concetti che costituiscono la dottrina non va al di là dell'individuo; si tratta della sua felicità personale che l'uno trova nel godimento ragionevole di ogni cosa; l'altro nell'indipendenza che lo riduce a viver magari dentro una botte. Ma nel buddismo (come in ogni sistema veramente religioso) la sfera dei sentimenti e dei concetti che costituiscono la dottrina, trascende l'individuo e gli fa sentire relazioni di cui uno dei termini si perde nell'inconoscibile.

Gravi problemi sorgono così sull'essenza del mondo, dell'individuo stesso, sui suoi destini prima e dopo la vita: problemi che s'impongono all'intelletto chiedendo almeno qualche schiarimento.



CAPITOLO III.

Il problema della Personalità e sue particolari difficoltà nel Buddismo.

Uno specialmente di questi problemi, quello che tocca le relazioni dell'individuo fugace col Tutto e, insomma, con l'essenza metafisica del mondo, era impossibile ad essere completamente evitato. Poichè in qualche modo bisognava dire all'individuo: « il male che tu soffri non è limitato in te; da « questo basterebbe a liberarti il suicidio; ma « quando la compassione ti fa sentire quello degli « altri e del mondo intiero e la liberazione a cui « tu aspiri, nasce appunto da questo sentimento « più vasto della tua persona, allora anche il significato di quella liberazione ha un'importanza « più grande di quella che empiricamente possa « vedersi ».

Senza volerlo, ci ritroviamo sospinti nel mare della metafisica. L'etica senza una metafisica è impossibile.

La cosa era pericolosa pel buddismo, dato il principio di evitare a qualunque costo ogni po-

sitiva affermazione trascendentale. L'originalità della nuova religione che, in fatto di affermazioni dogmatiche trascendentali, prendeva decisamente il posto dell'opposizione contro il brahmanismo, restava, almeno apparentemente, compromessa. Ma, *ante omnia veritas* ; ed il buddismo non poteva, per considerazioni di questo genere, soffocare la sua parte più bella, anzi il suo stesso fondamento (il significato trascendentale della sua dottrina) e degenerare in puro cinismo e eudemonismo. L'individuo deve compiere qualche cosa che ha un significato più vasto di quello che sia richiesto dalla sua esistenza limitata ; la relazione non passa più fra cose limitate, fra l'individuo e le circostanze della vita ; passa fra l'individuo limitato e conosciuto e l'infinito ignoto. E quando si tratta di predicare una dottrina che determina il modo di vivere e il valore delle azioni di questo individuo rispetto appunto a quell'infinito ignoto, qualche cosa bisogna pur dire sulla relazione in cui esso si trova coll'*al di là*.

Prima per altro di toccare questo punto è necessario far vedere come ciò fosse nel buddismo cosa più ardua che in tutti gli altri sistemi ; e ciò per due ragioni. Primo : perchè la dottrina buddistica non poteva sorgere con quella precisione e quell'ordine che può ritrovarsi in un sistema teologico, elaborato da una scuola di dotti o anche da un solo individuo eminente. Il buddismo (come tutto ciò che in fatto di religione ha la forza di estendersi e di durare per secoli),

è stato, come s'è veduto sopra, un prodotto spontaneo della coscienza popolare che certamente fu fissato in alcune linee generali dalla potente personalità di Gotamo Sakyamuni; ma che porta con sè anche tutta l'elasticità, che è caratteristica delle cose pensate e sentite da molti.

Aggiungasi l'avversione alla pura speculazione che, almeno sul principio fu vivacissima nel buddismo, e si comprenderà come un edificio complesso e della rigidità dogmatica, per es., del nostro cattolicesimo, oppure un sistema chiuso e delineato fino ai dettagli come la stessa India aveva prodotto col Sankhya e, molti secoli più tardi, con la filosofia Vedanta, non possa e non debba ricercarsi nel buddismo. E questo, secondo me, è un pregio; poichè il sentimento religioso è cosa così profonda e misteriosa che da nessuna forma dogmatica può essere espressa. La rigidità dogmatica perciò non porta altro effetto che quello di isterilire, con l'andar del tempo, la vena del sentimento e ridurre la religiosità ad un meccanismo formale, senza vita intima.

Questa elasticità nel lato speculativo del buddismo è così grande che perfino sulla questione che ora vogliamo toccare (la relazione fra l'individuo e l'*al di là*, come suol dirsi) non troviamo affatto concordi le vedute buddistiche. Anzi in uno dei discorsi del Buddha (« L'annientamento della volontà di vivere ») è detto espressamente che il vero monaco non ricercherà che cosa egli sia stato prima di nascere nè che cosa sarà dopo la sua morte e neppure che cosa egli sia, vivendo.

Abbiamo qui una testimonianza ben chiara della radicale avversione buddistica al filosofare speculativo, se perfino nella questione che più urgentemente di ogni altra si presenta alla coscienza del religioso, viene imposto silenzio. E io sono di opinione che questo ideale buddistico del porre fine col silenzio ad ogni questione trascendente, fosse sul principio rigorosamente seguito. Più tardi, il pericolo di esser tacciati di negatori di ogni realtà trascendente e di cadere così in un puro materialismo eudemonistico, spinse il buddismo a formulare in una teoria il rapporto fra l'individuo e la metafisica.

Che questo pericolo vi fosse, lo si vede in molti passi degli scritti dove la figura del Buddha conserva evidentemente i tratti principali nella sua realtà storica. Per es. : nel XXII discorso, egli protesta espressamente contro simili accuse che gli venivano fatte dai brahmani. « Me accusano — dice egli — alcuni brahmani senza ragione, con ingiustizia [dicendo]: Un negatore è l'asceta Gotamo; egli annunzia la distruzione, l'annientamento, la soppressione della vita reale. Solo una cosa, o monaci, io annunzio oggi come pel passato: il dolore e la estirpazione del dolore ».

Queste incertezze che, per le ragioni esposte, s'incontrano nella speculazione buddistica, rendevano adunque più difficile che un problema per sè stesso oscurissimo, come è quello della personalità umana, ricevesse una spiegazione perfettamente conseguente.

La seconda delle ragioni per le quali nel bud-

dismo fu cosa più ardua il formulare il rapporto fra l'individuo e il mondo della metafisica, nasce dall'essenza stessa del buddismo: dal suo punto di partenza empirico.

Dobbiamo perciò vedere ora come il buddismo giunse a questo punto di vista: cosa che ci faciliterà il comprenderne le conclusioni. Nel che, certo, non è possibile rintracciare le pedate e rifare gli stessi passi che la mente indiana fece 24 secoli or sono. Oltre a ciò la questione è di quelle che non sono particolari ad un popolo; ma che si producono e si svolgono nel più profondo della mente umana quando essa giunge ad un sufficiente grado di maturità; sono perciò questioni identiche da per tutto, fatta astrazione da dettagli che non toccano la sostanza. Da tutta la letteratura buddistica traspare così evidente il suo ideale, che anche ricostruendolo con le nostre forme di pensare e coi termini che ci sono famigliari si può esser certi di renderne l'essenziale.

Finalmente osservo che il sistema adottato dal buddismo primitivo di non curarsi di teorie, ma di occuparsi soprattutto e direttamente del lato morale pratico, ci lascia alquanto nel bujo sulle intime cause che condussero al modo di vedere e di sentire buddistico. Dobbiamo perciò forzatamente ricorrere all'induzione.

Al tempo in cui il Buddha era vivente, si doveva, come suol dirsi, averne fin sulla cima dei capelli, di questioni filosofiche. Si legge, per es., nel *Suttunipata*, che il Buddha, stabilendo la sua

dottrina, aveva vinto la bagatella di 63 sistemi filosofici (p. 93), nè credo che queste sieno esagerazioni, ed oltre a ciò il sentimento immediato della vanità di ogni cosa e dell'irrimediabilità delle sofferenze umane avevano così penetrato l'animo, che unica aspirazione era divenuta quella della liberazione; e di questa liberazione si cercava la via, non la dimostrazione logica.

Il buddismo sorgeva in un tempo in cui l'interesse speculativo per quel che trascende la mente umana aveva quasi superato quello per la realtà empirica; il tempo nostro, al contrario, non si preoccupa che di ciò che empiricamente si offre alla conoscenza. Così che il problema metafisico trovavasi, di fronte al buddismo nascente, in una posizione opposta a quella in cui trovasi col sentire moderno. In quel tempo godeva di troppo favore; nel nostro soffre troppa avversione.

Da tutto ciò segue che il buddismo nascente poteva fare a meno di esprimere in una teoria la sua forma filosofica e attenersi agli impulsi del sentimento; ma noi, che da quel sentire siamo più o meno tutti molto lontani, se vogliamo comprendere l'intimo significato di quel movimento straordinario, dobbiamo vedere espresse in astratto quelle conclusioni che il buddista primitivo portava concrete in sè medesimo e rifare brevemente con l'intelletto tutti quei passi che avevano condotto lo spirito indiano dalla concezione delle Upanishadi a quella buddistica.



CAPITOLO IV.

Svolgimento del pensiero buddista e sua posizione negativa verso il problema della metafisica.

I problemi che si connettono con la metafisica sono, per loro natura, insolubili; giacchè, dal momento che si ammette una metafisica, si ammette *eo ipso* qualche cosa al di là di ogni possibile conoscenza. Abbiamo veduto le Upanishadi proclamare l'inconoscibilità del Brahman o Atman; così come ancora nel mondo occidentale, da Xenofane a Parmenide a Platone e finalmente a Kant, l'impossibilità di conoscere l'essenza delle cose, divenne sempre più evidente e fu affermata in modo sempre più reciso.

Questa inconoscibilità del fondo delle cose porta come conseguenza che le più profonde questioni filosofiche restino, per così dire, con un piede sulla terra e l'altro nel vuoto. E da ciò ancora quel non so che di insoddisfacente e

anche di contraddittorio che, alla fine, si rivela in ogni sistema filosofico che voglia partire dall'assoluto. L'intelletto, come disse lo Schopenhauer, non è fatto per risolvere il problema della metafisica. Il problema della metafisica, in fondo, esiste solo nel e per l'intelletto: come potrebbe esso risolverlo?

In qualsivoglia forma si cerchi di esprimere ciò che per ipotesi è al di là della conoscenza, si giungerà poi sempre a contraddizioni; giacchè « esprimere » vuol dire precisamente: dar forma intellettuale a ciò che si conosce. Non possiamo quindi trovar nel nostro intelletto nessun appellativo per quel che non è oggetto di conoscenza.

Se ora consideriamo i sistemi religiosi e filosofici, troviamo da un lato più o meno confessata questa misteriosità del tutto; ma, dall'altro, contraddetta dal fatto stesso che questo mistero fu bensì spogliato a poco a poco di molte di quelle determinazioni che più lo riavvicinavano al fenomeno e ne facevano, in conclusione, un essere che dagli uomini mortali non differiva se non per maggior potenza e maggiori dimensioni come anche per il suo eterno durare; ma gli si lasciava nondimeno quella suprema categoria che è il fondamento di tutto il nostro conoscere: l'« essere » o la « sostanzialità ».

Con la categoria dell'*essere* o della *sostanza* applicate al mistero, si viene inevitabilmente a dare una consistenza al mondo dei fenomeni con le sue imperfezioni, che ci conduce poi a gravi contraddizioni. Infatti, posto positivamente un *es-*

sere o una *sostanza* trascendentale, non è possibile non domandarsi poi in qual relazione il mondo dei fenomeni stia con questo principio assoluto. A tale domanda l'uomo è spinto dalla coscienza che egli ha della propria limitazione e delle imperfezioni del mondo; in una parola, dall'antica questione sull'origine del male, che tutte le religioni e le filosofie si tramandano da secoli, senza potervi dare una risposta soddisfacente.

Vogliamo un poco fermarci su questo punto.

A tre si riducono le risposte date, basandosi sui tre modi di concepire quella relazione tra l'assoluto e il mondo dei fenomeni; questi tre modi sono:

1° identità;

2° causa ed effetto (nel senso di creazione);

3° dualismo.

IDENTITÀ. È il sistema delle Upanishadi: il mondo dei fenomeni (la personalità umana compresa) è una pura illusione; esso, in realtà, è Brahman ossia è quel principio assoluto trascendentale e niente altro.

CAUSA ED EFFETTO. È il sistema del Teismo sorto già nell'India con le Upanishadi posteriori, ma fermatosi specialmente nel nostro occidente col cristianesimo: il mondo è l'effetto (creazione) di quel principio assoluto trascendentale.

DUALISMO. È il sistema Sankhya in India e della religione di Zoroastro in Persia e di parecchi dei filosofi greci: il dualismo tra Dio e mondo, spirito e materia, ecc.

Ma porre due (o più) principii assoluti (e cioè al di là di ogni relazione) i quali poi sono in relazione tra di loro, sembra la più flagrante delle contraddizioni. Questa teoria, che è la più puerile di quante furono immaginate, non fa che ripetere in formule astratte o mitologiche quelle stesse contraddizioni del mondo empirico che si volevano spiegare.

Quanto alle altre due, rappresentate principalmente dal Brahmanismo e dal Cristianesimo, non pare che le soluzioni proposte sieno state più felici. Anzi tutto vogliamo notare che vi sono due modi di considerare il male, o, come si disse, di pessimismo: l'uno che, riconoscendo il male nel mondo, nega anche all'uomo qualunque possibilità di salute; tale è, per es., il pessimismo del Leopardi:

il brutto

Poter che ascoso a comun danno impera
E l'infinita vanità del tutto.

L'altro è un pessimismo che ammette una soluzione trascendente; questo è il pessimismo delle tre grandi religioni, il Brahmanismo, il Buddismo e il Cristianesimo, come anche del sistema di Platone e, nei giorni nostri, dello Schopenhauer.

Nella questione sull'origine del male, il Brahmanismo ed il Cristianesimo trovaronsi debitori all'intelletto di una risposta precisa. Poichè ambedue partono da un punto positivo, solo veramente reale perchè solo eterno ed immutabile (Brahma, Dio), l'intelletto si domanda: d'onde è questo

male da cui l'una religione predica la liberazione e l'altra la redenzione? non ricade esso sul Brahma, sola essenza vera di tutte le cose, o su Dio, autore di tutte le cose? E allora come spe-
rare, nel primo caso, una liberazione se il male nasce dalla stessa eterna immutabile essenza del mondo? E, nel secondo caso, come ammettere un Dio malevolo? sarebbe anche qui dare al male un valore assoluto, inevitabile.

Come esempi di queste obiezioni, quali furono già formulate dagli antichi e precisamente da quelle scuole che più erano avvezze ad un certo rigore di pensiero, citerò un passo del *Sankhya* contro il brahmanismo ed uno di Sesto Empirico contro il teismo.

Nel *Sankhya* si legge: « l'opinione vedantica che l'intelligente Brahma sia la causa materiale del mondo è insostenibile perchè il prodotto sarebbe in questo caso d'un carattere affatto differente dalla causa. Perchè questo mondo che dal Vedanta è considerato come il prodotto di Brahma è percepito come non intelligente ed impuro; per conseguenza, di un carattere differente dal Brahma. Brahma, alla sua volta, è dichiarato dalle S. Scritture esser d'un carattere diverso dal mondo cioè intelligente e puro. Ma cose d'un carattere affatto differente non possono stare fra loro nel rapporto di causa materiale e di prodotto. Prodotti come per es. gioielli d'oro, non possono aver per causa materiale l'argilla, nè l'oro può esser causa materiale di vasi d'argilla..... Nello stesso modo questo mondo che è non intelligente e comprende

in sè piacere dolore e indifferenza può essere unicamente il prodotto di una causa essa stessa non intelligente e composta di piacere dolore e indifferenza..... Questo mondo non può quindi avere per causa materiale, Brahma » (Martinetti, *Il sistema Sankhya*, p. 50).

Sesto Empirico poi scrive: « chi afferma esistere Dio, o dirà che ei provvede alle cose del mondo o che non provvede: e se provvede, sarà o a tutte o a talune. Ma se di tutte ei pigliasse cura, non sarebbe nel mondo verun male nè alcuna cattiveria: ma dicono che tutto sia pieno di male, dunque non si avrà a sostenere che Dio abbia cura di ogni cosa. Che se ei ne cura alcune soltanto, perchè a queste provvede, a quelle no? In fatti o egli vuole e può a tutte provvedere; o vuole e non può; o può e non vuole; o non può e non vuole. Se volesse e potesse, avrebbe cura di tutte: ora ei non provvede a tutte (secondo che dicemmo innanzi), dunque non vuole e può a tutte provvedere. Se ei vuole e non può, desso è più debole della cagione per cui non può provvedere alle cose di cui si cura; ma è contro il concetto di Dio che ei sia più debole di altro. Se può curarsi di ogni cosa e non vuole, è da riputarsi invidioso. Se non vuole nè può, è invidioso e anche debole: e il dire ciò intorno a Dio è proprio degli empìi » (I).

(I) *Istituzioni pirroniane di Sesto Empirico*, tradotte da S. Bissolati, pag. 148. Imola, 1870.

Simili obiezioni al teismo, anche più largamente concepite, occorrono nel Sankhya (Vedi P. Martinetti, op. cit., p. 110).

Tanto il Brahmanismo quanto il Cristianesimo si sono studiati di rispondere a queste obiezioni che l'intelletto ha, fin dalla origine, sollevato loro contro.

Il Brahmanismo, basandosi sul sistema dell'Identità, disse: il mondo, come noi lo conosciamo, con tutte le sue limitazioni, impurità e sofferenze, non è una realtà, è una illusione, prodotta da uno stato speciale della nostra coscienza detto *Avidia*; termine che significa appunto « ignoranza della vera realtà del mondo ». Perciò anche il male è un'illusione. Come il Sole non si contamina illuminando una sozzura (dicono le Upanishadi) così il Brahman resta intatto dalla miseria del mondo.

Ma, replica l'intelletto, come avviene che il Brahman purissimo, perfettissimo si trovi pur tuttavia immerso, oscurato da quella illusione? L'*Avidia*, l'ignoranza, si dirà, è una qualità dell'uomo; — sta bene; ma l'uomo, non è forse lo stesso Brahman?

La risposta si attende ancora.

Il Cristianesimo, alla sua volta disse: tutte le cose e l'uomo con esse, furono create perfette (*omnia bona valde*); per loro sola volontà si corrupero. — L'intelletto replicò subito: dunque quella volontà la quale poteva corrompersi, non era perfetta; giacchè « perfetto » e « corruttibile » non si possono accordare. Il libero arbitrio nella

scelta fra il bene e il male, che si volle invocare a difesa della tesi, non giova; poichè un essere fatto *ex nihilo* da un altro, agirà sempre secondo le tendenze che gli sono state date; e un essere senza tendenze, non agirà mai nè verso il bene nè verso il male.

Del resto chi vuol vedere un esempio delle contraddizioni a cui conduce l'ipotesi di un Dio personale autore delle cose tutte, legga i primi nove capitoli del libro XII della *Città di Dio* di S. Agostino; dove, malgrado di tutti gli sforzi per scagionare Dio dall'origine del male, si finisce per dover lealmente concedere che gli angeli che caddero (i quali furono poi tentatori dell'uomo) furono, alla loro volta, meno dei loro compagni sorretti dalla grazia di Dio.

E perchè questa parzialità (torna a domandar l'intelletto importuno), mentre deve suppersi che tutti gli angeli fossero stati creati ugualmente buoni?

Anche qui, la risposta si attende ancora.

Nel buddismo queste perplessità non hanno più luogo, poichè il modo di porre la relazione del mondo fenomenico coll'ignoto metafisico è rovesciato. Un mondo trascendente è tutt'altro che negato; ed è anzi la base della religiosità buddistica; ma è ammesso *tacitamente*; per sistema, non se ne parla mai. Negli scritti buddistici esso si sente sempre, come suol dirsi, tra le righe; ma giammai o soltanto come eccezione, si trova qualche parola che accenni positivamente alla mèta finale della religiosità. Essa è espressa

sempre negativamente come cessazione assoluta di ciò che chiamiamo vita, mondo, esistenza; e tale è il significato della parola « Nirvana ».

Nirvana è un concetto puramente negativo il quale nel segreto dell'animo religioso acquista, senza dubbio, un valore diverso da quello di pura negazione; ma per l'intelletto e, per così dire, nella sua forma ufficiale filosofica, non contiene nulla di positivo e sfugge perciò agli attacchi della critica e a quelle contraddizioni in cui sopra vedemmo impigliarsi ogni determinazione positiva tanto del fondamento metafisico del fenomeno, quanto dell'ultimo significato del sentimento religioso.

Da un certo punto di vista sono quasi comiche le lunghe disquisizioni dei nostri orientalisti sul significato della parola « Nirvana ». È il nulla? non è il nulla? è l'esistenza personale? impersonale? l'essere? il non essere?... — tutte domande che ricordano quelle che la Terra rivolge alla Luna nel dialogo leopardiano.

Se la parola « essere » ha un significato, essa lo ha esclusivamente insieme a certe determinazioni e qualità (upadhi per l'indiano) che costituiscono appunto la fenomenalità, ossia l'esistenza di questo mondo. Fuori di un tal significato, la parola « essere » presa nella sua generalità, lungi dall'indicare una realtà, non è che una pura astrazione, tanto più vuota quanto più generale; come lo ha chiarissimamente fatto vedere lo Schopenhauer. Talchè espressioni come « l'Ente, l'Essere supremo », per quanto nobilitate dall'iniziale maju-

scola, non esprimono altro che il participio presente e l'infinito del verbo « essere », la cosiddetta copula del discorso. Ogni qualvolta vogliamo vedere un contenuto in questa vuota astrazione della parola « essere », l'intuizione di sostanza si presenta subito alla mente. Ed infatti la sostanza, come fondamento o realtà assoluta, fu proposta più volte; principalmente dalla filosofia Sankhya in India e dallo Spinoza in Occidente. Ma la sostanza non è anch'essa che una delle pietre angolari nell'edificio del conoscere. Sostanza e qualità sono correlative e indissolubili e l'una senza l'altra, perde ogni significato. Le qualità sono qualità della sostanza e la sostanza è la sostanza delle qualità; e fuori di questo valore reciproco, ciascuno dei due termini, preso isolatamente, resta una parola vuota di senso.

Questo videro gli Indiani e con tanto maggior chiarezza quanto più matura si faceva la loro mente filosofica; finchè, col buddismo, non solo tutti gli appellativi trascendentali dello straricco vocabolario filosofico indiano: Prajâpati, Viçvakarman, Brahmanaspati, Purusha, Brahman, Prâna, Atman, la mistica sillaba *Om* e, con essi, tutte le qualità o determinazioni che si erano attribuite al Mistero, furono spazzate via; ma perfino l'Essere e la Sostanza, relegati tra le categorie del conoscere, non furono più ammessi se non per esprimere ciò che costituisce il nostro mondo fenomenico, negando loro ogni significato trascendentale.

Questo pensiero che al di là della conoscenza

e dell'esperienza umana non si può parlare nè di « essere » nè di « non essere », si trova nell'India fin da tempi remotissimi; e, se nel Nirvana buddistico lo troviamo portato alla massima precisione e fatto centro di un sistema, leggiamo tuttavia già nell'antichissimo *Rig-Veda* prima assai delle Upanishadi, nel famoso inno X, 129: « l'Ente non era allor, nè era il Niente, non la Morte, nè l'Immortalità », e più tardi, nelle Upanishadi, l'esistenza del Brahman appariva così misteriosa, che si disse che la sua era piuttosto una non-esistenza (Vedi Deussen, *Vedanta*, p. 139).

« Ente-non-ente » è una formola che ritorna tanto spesso nel pensiero indiano, che venne fissata in una parola sola: *Sadasat*.

E nel *Mahabharata* troviamo: « l'altissimo Brahman, senza principio, è da chiamarsi: non-ente e non-niente » (Vedi J. Dahlmann, *Nirvana*, p. 54).

*
* *

Ciò non ostante, il brahmanismo torna sempre ad appoggiarsi sul Brahman come essenza positiva del mondo; mentre il buddismo, come ho detto, prende il suo punto di partenza non dall'essere metafisico assoluto, come il Brahman, o dalla così detta Causa prima, come il Dio degli occidentali, ma dal mondo dei fenomeni, dalla vita empirica, tale quale noi la conosciamo. La base della speculazione buddistica è, come direbbe Kant, immanente, in contrapposto a quella del brahmanismo e del cristianesimo che è tra-

scendente. Ond'è che nel brahmanismo e, tanto più, nel cristianesimo si stabilisce è vero il punto di partenza, ma ci si taglia anche la via per giungere al nostro mondo con le sue imperfezioni; poichè i due espedienti suggeriti (l'*Avidia* nel sistema dell'identità fra Brahma e mondo — il libero arbitrio, in quello della creazione) non reggono alla critica.

Ma, potrebbe obiettarsi, lo stesso inconveniente si ritrova ancora nel buddismo, soltanto in senso inverso: se nel brahmanismo e nel cristianesimo ci manca la via per discendere dal trascendente al mondo empirico, nel buddismo ci sarà impossibile il salire da questo a quello. Poichè si dirà: come da un mondo positivamente (ciò che equivale a dire « essenzialmente ») cattivo, si potrà riuscire ad un altro ordine di cose? — L'obiezione è giusta in sè, ma non tocca il buddismo. In fatti questo parte è verò dal mondo empirico, ma non lo considera come una realtà assoluta e quanto ad un principio trascendente, non ne fa ricerca speculativa. Esso si limita a constatare un fatto *empirico* che è il seguente e sul quale prego il lettore di porre attenzione:

— tutto ciò che esiste, è un composto di parti le quali, come si sono riunite, così si ridissolvono; l'uomo stesso è un composto e la coscienza che egli ha di sè e del mondo è condizionata da quella composizione — dall'organismo animale, diremmo noi. Si guasti o alteri anche artificialmente il meccanismo che produce il fenomeno della coscienza ed esso scomparirà im-

mediatamente; si torni a sanare e la coscienza riapparirà com'era.

Così al togliere e collocare della lente nella camera oscura, sparisce e ricompare l'immagine. La realtà (empirica) quindi di noi stessi e del mondo intiero, tanto materiale che psichico, riposa tutta sulla costituzione della nostra coscienza la quale ne dà tale e tale immagine, ma che ne darebbe tutt'altra se quella costituzione fosse un'altra. Ma siccome di questo apparato cosciente (dell'organismo animale) noi, empiricamente, abbiamo notizia solo per l'immagine che ce ne dà la stessa coscienza; così è evidente che agli elementi componenti l'apparato cosciente, non si può attribuire una realtà assoluta, ma soltanto dipendente dalla coscienza.

La tesi, come si vede, si è rovesciata; ciò che era il fattore della coscienza, ne è divenuto il prodotto. A noi quindi non resta che l'esprimerci così: qualche cosa ignota, che è la vera base della coscienza, si manifesta o apparisce nella stessa coscienza in forma di quelli elementi empirici da cui eravamo partiti.

Ora, questa qualche cosa ignota su cui si basa la coscienza, non può esser ristretta nei limiti della personalità; ma deve intendersi come una generalità rispetto alla quale i singoli individui non abbiano che il valore del caso particolare; altrimenti resterebbe inesplicabile l'identità delle forme della coscienza negli innumerevoli esseri che ne partecipano. Ecco dunque come lo stesso buddismo dovè giungere a riconoscere una base

metafisica del fenomeno, ma come tuttavia il concetto buddistico differisca radicalmente da quello delle Upanishadi come dalla filosofia Sankhya.

Tanto il Brahmanismo (Upanishadi) quanto il Sankhya partono da un principio assoluto, verso il quale il mondo si trova nel rapporto, pel brahmanismo, dell'errore (*Avidia*) alla realtà; pel Sankhya, in parte della qualità alla sostanza e in parte in quello di un dualismo che in conclusione si riduce all'assurdo di due assoluti: la Natura e lo Spirito. Il buddismo invece, partendo dal mondo empirico, si arresta non appena giunge a constatare qualche cosa di generale che possa esser considerato come fondamento comune di ogni fenomeno, tanto psichico che materiale. Questo qualche cosa di generale il buddismo trovò, nella « sete di esistenza », nella « volontà di vivere »; insomma in quell'impulso che anima tutta la Natura e che chiamiamo Vita, ma di cui per altro (fuori di ciò che noi stessi ne sentiamo nel nostro intimo) nessuno seppe nè mai saprà dire di più.

È questa una generalizzazione fatta su base puramente empirica come l'ha rinnovata ai nostri giorni lo Schopenhauer, dopo che la critica kantiana gli aveva preparato la via, come al buddismo l'avevano preparata le Upanishadi. La pluralità era stata riconosciuta come un parto della coscienza umana, puro fenomeno, illusione; al di là quindi dell'intelletto essa doveva scomparire, restando, per le Upanishadi, l'« Uno senza secondo »; mentre il buddismo, mantenendosi

filosoficamente nel terreno della pura negazione, non faceva che constatare la cessazione dell'esistenza in ogni sua forma, il Nirvana. Tuttavia, *come fatto puramente empirico*, il buddismo riconobbe quale radice comune di tutti gli esseri quell'impulso alla esistenza che esso chiamò appunto « sete di esistere » come lo Schopenhauer lo ha chiamato « volontà di vivere »; cosa del resto che i poeti di tutti i tempi avevano già veduto e cantato e ricantato in cento modi sotto i nomi di Eros, Venere, Amore, ed altri ancora. Più oltre la conoscenza non può spingersi; ma l'intelletto ci dà già, con questo ultimo passo che tocca i confini dell'*al di là* metafisico, tutto ciò che il buddismo chiedeva pel suo scopo. Poichè esso non si propone di raggiungere con l'intelletto l'assoluto e di spiegare il mondo, ma solo di trovare la via per uscirne di fatto; così che toccato quel punto ancora accessibile all'intelletto (la « sete di esistere ») il buddismo si arresta; il suo compito, per quel che riguarda la teoria, è raggiunto: soppressa la « sete di esistere » è soppressa la vita; soppressa la vita, è soppresso il dolore. Oltre questo il buddismo non ha altro da dire; si tratta di fare, non di filosofare; ed in quei principii c'è tanto quanto basta per stabilire ciò che si deve fare.

Ma questa soppressione della vita (lo si noti bene ancora una volta), questo « taglio alla radice », per usare un frequente paragone buddistico, deve cadere appunto sotterra, dove l'*Io*, la persona, senza esser formata, ha tuttavia la sua

radice. Perchè non si tratta, lo ripeto, di un caso personale, di un suicidio; ma di un mistero che l'individuo deve compiere senza cercare o sfuggire più nulla propriamente per sè. L'individuo può sfuggire al dolore, solo in quanto quello dell'universo si ripercuote intiero nel cuor suo. E tale è il senso dei due belli precetti buddistici che sembrerebbero contraddirsi: « gioisci con chi gioisce; soffri con chi soffre » — e l'altro sull'assoluta indifferenza alla gioia e al dolore (Vedi M. Williams, *Buddhism*).

È sul dolore universale che si appuntano gli occhi del buddista; e chi questo dolore ha veramente sentito, ha compreso anche ciò che di fatto è e può dare la vita. Allora la sua « sete di esistere » si estingue; egli ha vinto. Per lui non c'è più dolore in nessun senso — ma neanche la vita. — Questa è la chiave della religiosità buddistica.

*
* *

Ciò posto il Buddha si domanda:

Qual'è la causa perchè il mondo dura?

L'ignoranza.

L'ignoranza di che?

Delle quattro sacre Verità:

I. L'esistenza del dolore;

II. L'origine del dolore;

III. La cessazione del dolore;

IV. La via che conduce alla cessazione del dolore.

Ecco come le quattro sacre Verità sono dichia-

rate nella predica di Benares, uno dei testi più antichi:

I. Questa, o Monaci, è la sacra Verità del dolore: il nascere è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore. La unione con ciò che non si ama è dolore; la separazione da ciò che si ama è dolore; non conseguire ciò che si desidera è dolore; in somma, i cinque legami alle cose terrene sono dolore (I).

II. Questa, o Monaci, è la sacra Verità dell'origine del dolore: è la sete di esistere che conduce al continuo rinascere, insieme al piacere e al desiderio che qua e là trova la sua soddisfazione; la sete dei piaceri, la sete del divenire, la sete di potenza.

III. Questa, o Monaci, è la sacra Verità della cessazione del dolore: la cessazione di quella sete, per mezzo del totale annientamento del desiderio; il lasciarlo andare, lo spogliarsene, lo sciogliersene, il non concedergli luogo.

IV. Questa, o Monaci, è la sacra Verità della via che conduce alla cessazione del dolore: è il sacro sentiero ottopartito del retto credere, retto proposito, retto parlare, retta vita, retta intenzione, retto pensare, retta meditazione. —

In queste poche parole si compendia tutta la dottrina buddistica, l'antica, la più schietta che nella sua forma serrata e conseguente ci fa sentire come essa derivi da un'unica mente, dal

(I) Credo debbano intendersi i cinque sensi.

fondatore del buddismo, Gotamo della regia stirpe dei Sakya.

La dottrina buddistica può, in linguaggio moderno, riassumersi così: — tutta l'esistenza, se si guarda nel suo insieme, è un continuo soffrire; desiderî contrariati per un oggetto che, quando alfine si raggiunge, perde il suo valore; sofferenze positive fisiche e morali che, appena eliminate, sono sostituite da altre; e finalmente la morte, che in un istante annienta tutte le speranze e tutti i disegni concepiti dall'individuo. Annienta tutto, tranne il desiderio, la « sete di esistere » che da ogni parte germoglia sempre giovane, dall'uomo ai bruti e alle piante, in nuovi esseri che non differiscono se non nel nome e nella forma (*nama rupa*); ma che in sostanza non dicono mai nulla di nuovo, ma sempre, sempre la stessa cosa: vogliamo vivere. E dalla « sete di esistere », dalla « volontà di vivere », da questa *potentia caeca*, secondò l'espressione di S. Agostino, nasce tutto l'immane dramma della esistenza nella eterna lotta delle sue molteplici manifestazioni fisiche, morali e intellettuali, così come noi lo conosciamo, come l'apparecchio fugace della coscienza ce ne dà l'immenso spettacolo.

Sedare in noi per sempre quella « sete di esistere » vuol dire perciò sciogliersi dalla vita. Ma quale è l'impedimento a questo ultimo ed unico scopo del buddismo? È l'ignoranza delle condizioni della vita, il lasciar libero campo ai desiderî i quali non danno luogo all'intelletto di

comprendere il carattere essenziale dell'esistenza. L'ignoranza è la ragione perchè il mondo esiste. « Quegli che fa il bene non ha rimorsi e, non « sentendo rimorsi, la serenità scenderà nel suo « cuore e, con la serenità, la gioia; così che tutto « il suo essere sarà pace e felicità. Quegli che « raggiunse questa pace, *conosce le cose come « realmente sono* » (1).

Quando adunque, pel sacro sentiero degli otto precetti morali proposti dal Buddha, l'animo giunge a quella calma che gli lascia vedere nella vita propria e dei suoi simili e del tutto, quello che è e non quel che egli cecamente desidera, e l'ignoranza viene così dissipata; allora da sè stessa, la « sete di esistere » si estingue e, con essa, la vita fin dalla sua intima sorgente. — « The rest is silence ».

Ecco in linguaggio moderno tutto il buddismo.

Come si vede il problema metafisico è appena accennato; tanto quanto era necessario perchè la differenza profonda anzi antitesi che passa fra religiosità ed eudemonismo fosse chiaramente espressa. Questa religiosità è simboleggiata dalla parola *Nirvana* che vuol dire: « estinzione della vita, *ma in un senso più vasto di quello che possa significare per l'individuo* ». Quale sia questo senso più vasto, è appunto ciò che il buddismo tace, protestando che la risposta è tanto impossibile quanto sarebbe oziosa; poichè non gioverebbe

(1) *Milinda prasna* III. 7. 7.

al conseguimento dell'ultimo scopo, l'estinzione della vita.

Nella predica intitolata : « gli schiarimenti » Visakho, stringendo di domande la saggia monaca Dhammadinna, finisce per domandarle : « che cosa segue, o venerabile, alla estinzione dell'illusione? » (1). — Dhammadinna risponde :

« Lascia la domanda, fratello Visakho; io non
« so comprendere il senso della domanda. L'e-
« stinzione dell'illusione è il nocciolo dell'asce-
« tismo, fratello Visakho; l'estinzione dell'illusione
« è scopo e fine. Se tu vuoi, fratello Visakho,
« va e prega il Sublime (2) di uno schiarimento:
« attienti a ciò che ti esporrà il Sublime ».

E Visakho andò ed espose la sua domanda al Buddha, riferendogli la risposta di Dhammadinna. E il Buddha rispose :

« Saggia, o Visakho, è la monaca Dhamma-
« dinna; potente in sapienza, Visakho, è la mo-
« naca Dhammadinna. Se tu mi pregassi di uno
« schiarimento, Visakho, io ti darei esattamente
« la stessa risposta che la monaca Dhammadinna
« ti ha dato: poichè tale è il senso; attienti ad
« esso ».

Così ancora nel dialogo fra il Buddha ed Upasîva, questi insiste per ottenere una risposta sul misterioso destino del Muni (monaco) giunto alla sua estinzione; il Buddha risponde :

(1) L'estinzione dell'illusione è appunto la cessazione assoluta dell'esistenza.

(2) Il Buddha.

« Come una fiamma soffiata via dalla violenza
« del vento va e non può più esser riconosciuta
« come esistente, così anche il Muni, libero di
« nome e forma (1), scomparisce e non può più
« essere riconosciuto come esistente ».

Ed Upasîva non si contenta:

« È egli soltanto scomparso, o esiste forse in
« qualche modo? oppure è [semplicemente] libero
« per sempre dal male? ».

E Buddha: « Per colui che è scomparso non
« vi è forma, o Upasîva; ciò per cui si dice
« *egli è*, non esiste più per lui; quando tutte le
« cose sono state tagliate via, anche ogni genere
« di disputa è tagliata via ».

Da tutte le risposte che il Buddha fa a simili
questioni, traspare sempre (e specialmente
negli scritti i più antichi) la decisione presa dal
pensatore di non lasciarsi sfuggire parola che
possa compromettere il suo sistema. Ed in ciò
egli si rivela pensatore ben conscio non solo
delle contraddizioni in cui la logica s'impiglia
ogni qualvolta tenti di stabilire positivamente
l'assoluto; ma conscio ancora di tutti i laccioli
della dialettica. — Il Buddha non è un semplice
come S. Francesco; egli è, al tempo stesso un
santo e il più profondo forse dei filosofi.

« Io non lascerò (così sembra egli pensar fra
sè stesso) che la santità del Mistero sia turbata
dal sottilizzare dell'intelletto, il quale è, per sua
natura, estraneo a quel bene ineffabile che il re-

(1) Nome e forma: *nama-rupa* = individualità.

ligioso va cercando. Dalla mia bocca non uscirà parola che accenni ad esso; la via a quel bene è aperta al cuore, non alla mente; ed a colui che nell'intimo non sente qual sia la sua strada, la mente non prepara che dubbî e problemi insolubili. Io mi limiterò ad indicare l'uscita».

E sembra che i suoi discepoli abbiano inteso e rispettato questo prudente silenzio del maestro; poichè è nella tradizione, che il Buddha abbia saputo infinitamente di più di quel che ha insegnato, lasciando al grado di santità di ciascun discepolo la spontanea visione di quel che non è nè utile nè prudente il rivelare.

Nel *Samyutta Nikaya* si legge questo notevolissimo brano riportato dall'Oldenberg (*Buddha*, p. 302): che il Perfetto (1) sia, al di là della morte, non coglie nel segno; che il Perfetto non sia, al di là della morte, non coglie anche nel segno; che il Perfetto, al di là della morte, sia e non sia, non coglie nel segno; che il Perfetto al di là della morte non sia nè non sia, non coglie nel segno ».

Così ancora in un altro dialogo il Buddha, interrogato in più modi sulla realtà dell'intimo assoluto dell'uomo (2), tace; poichè (come egli stesso spiega poi ad uno dei suoi discepoli) tanto l'affermazione quanto la negazione di quella domanda, avrebbero indotto in errore il suo interlocutore.

(1) Colui che ha raggiunto lo stato di buddha.

(2) "Atta", che equivale all' "Atman", delle *upaniṣad*.

E così facendo egli evitava un altro degli scogli in cui urta la religiosità ogniqualvolta la sua mèta, positivamente determinata, tien desto nell'individuo il sentimento della sua propria importanza personale. Poichè, sia che questa la si derivi dall'intima identità con quel principio assoluto (come nel brahmanismo), sia che la si dèrivi dalla dipendenza di effetto a causa (come nel teismo); l'intimo dell'uomo, malgrado di ogni protesta teorica, si attacca alla sua esistenza, nè più sa discernere in quell'attaccamento, quanta parte vi abbia l'istinto della conservazione propria; il quale, come si ribella alla morte, così finge mille sotterfugi, pur di ripromettersi salvo, in qualche modo il proprio io, al quale, in fondo, tiene sopra ogni cosa.

L'orrore che le anime pie mostrano per la negazione della vita futura, non è sempre di buona lega; e cioè non è sempre e tutto da attribuirsi al pericolo in cui quella negazione sembra mettere il significato morale della vita presente; ma anche al timore di perdere l'esistenza propria; è, insomma, il desiderio di vivere, viver sempre, l'esser sempre *io*, l'egoismo naturale che, sottile e larvato, rimette fuori il capo anche nel mondo religioso. Il fanatismo nasce principalmente da questa forma di egoismo. — Il Buddha tagliò corto anche su questo punto: per l'individuo, parlando propriamente, l'*al di là* non esiste. L'individuo non ha nulla da sperare, nulla da chiedere. Il *do ut des*, comunque lo si voglia rigirare, non potrà mai essere la base di una vera

religiosità, come anche non lo è della morale. — Solo quando l'*ego* è del tutto estinto, solo allora ciò che a lui sembrava il nulla non è più il nulla. Ecco tutto ciò che può dirsi su questo punto.

L'individuo non si faccia illusione: le scappatoje che il cristianesimo si è fabbricate con le parole « essere » e più ancora con quelle di « amore » e « vita » si ricercerebbero invano nel buddismo. « Quando avrai conosciuto la fine dell'esistenza, conoscerai ciò che è la non-esistenza » (*Dham*, n° 383). Non disse forse anche il Cristo: « chi cerca l'anima sua la perderà »? e non mette forse per condizione del ritrovarla, l'averla totalmente perduta? S. Agostino ha felicemente espresso in poche parole lo stesso pensiero: « regnum coelorum, o homo, aliud non quaerit pretium nisi te ipsum; tantum valet quantum es; te da et habebis illud » (*Manuale*, XVI, 2).

Tale è stato, io credo, l'intimo sentimento dei veri santi, per quanto inconsequente ne sia stato il linguaggio. La felicità, sia eterna o divina o comunque voglia chiamarsi, a cui tanto tiene chi si spaventa di una negazione così radicale come la buddistica, deve essere intesa (nel migliore dei casi) in modo così profondamente diverso da tutto ciò che l'uomo possa pensare, che il servirsi di simili parole non fa che generare confusione; lo stesso è da dirsi delle espressioni « amore » e « vita » tanto predilette dalla religiosità cristiana.

Questa predilezione nasce, secondo me, in parte da un inganno che, più o meno consciamente, l'uomo tende al proprio *ego*, mascherandogli in certo modo la sua sorte; e, in parte, dallo scambiare la strada col punto d'arrivo, il mezzo col fine. Tutto ciò che il nostro spirito prova, lungo la via del suo misterioso viaggio verso la mèta religiosa ed a cui si prodigano gli appellativi di felicità, amore divino, ecc., ecc., è sempre cosa legata al tempo, alla limitazione personale e perciò fugace e mortale. Ed è dottrina di tutti i mistici, anche cristiani, che la felicità non accompagna che i primi passi che l'anima fa verso la sua unione con Dio; ciò che in appresso l'attende è piuttosto il soffrire e in fine la « notte oscura » e la « morte spirituale » che corrisponde precisamente al dissolvimento della personalità nel buddismo.

Certo è che tanto pel cristiano quanto pel buddista questo dissolvimento non ha un senso assoluto. Il cristiano parla ancora di una risurrezione spirituale dell'anima; mentre il buddismo (perchè un tale pensiero non può chiaramente essere afferrato se non tornando ad attribuire a quell'anima risorta tutte le sue proprietà essenziali e, prima di tutto, la limitazione personale e quindi l'egoismo) il buddismo, dico, lascia cader nel silenzio l'indiscreta domanda.

Noi rammentiamo qui ciò che si è osservato sopra: che del Perfetto non può affermarsi nè che esista nè che non esista al di là della vita. Nè l'una nè l'altra di queste affermazioni coglie

nel segno. E questa dottrina si è (cosa notevole) costantemente conservata nella tradizione anche popolare nella formula divenuta canonica: « su questo, niente ha insegnato il Buddha ». I moderni discepoli, consci dell'ineffabile mistero, tacciono su questo punto così come il loro maestro tanti secoli or sono.

Nei pochi frammenti del *Sutta-nipata* appresso tradotti il lettore troverà altre esplicazioni in questo senso; e non sono certo le sole nella letteratura buddistica.

*
* *

Da tutto quello che ho detto fin qui emerge chiaramente come nel buddismo non si trovi il concetto di un Dio, nè come essenza delle cose (panteismo) nè come loro causa (teismo); e come tuttavia esso sia una religione nel senso vero e profondo della parola. E questo è uno dei più belli ammaestramenti che la nostra Europa abbia ritratto dalle sue relazioni con l'Oriente; l'aver cioè potuto ampliare il suo vecchio concetto di religiosità che, si può dire, fino ad oggi era stato ristretto, anzi identificato con quello di teismo; per modo che *ateo* ed *irreligioso*, valevano come sinonimi.

Sarebbe esattamente come se si volesse definire, per esempio, il vocabolo *astemio*, « colui che non beve »!

Per queste medesime ragioni non troviamo nel buddismo la preghiera, nel senso occidentale

di questa parola ; ma il posto ne è tenuto dalla lettura dei Discorsi del Buddha o di altri testi sacri e dalle meditazioni che, più propriamente, potrebbero chiamarsi raccoglimenti o contemplazioni. Nel buddismo, così radicalmente avverso a rappresentarsi il mistero del Divino come una persona, la preghiera, come noi la intendiamo, non avrebbe alcun senso. « Divino » è pel buddista, l'uscire dalle condizioni e dalla forma dell'esistenza ; e quel raccoglimento che, per mezzo di simili letture, dispone ed avvia l'intimo a quest'ultima mèta della religiosità, è ciò che corrisponde alla preghiera degli occidentali, quando essa peraltro si sollevi al disopra del puro chieder grazie o favori. Mentre nei sacri testi è così spesso raccomandato il raccoglimento e la meditazione della vanità d'ogni cosa, più d'una volta s'incontra l'espresso divieto di pregare. Il chieder grazie o favori è quasi ignoto al buddista il quale, considerando le leggi dell'universo come perfettamente giuste, troverebbe assurdo che, per un fugace favore personale, venissero anche in parte rotte o sospese. — Una madre, si racconta, venne un giorno al Buddha, supplicandolo disperata perchè le fosse risuscitato il suo bambino. Il Buddha rispose : io lo farò, ma tu portami prima un pugno di riso da una casa ove non sia morto altro bambino o il padre o altro parente. E la donna andò, picchiò per tutto il villaggio inutilmente ; e quando, sconsolata, tornò al Buddha, questi le disse : perchè vorresti tu sola sfuggire alla legge comune ? E la donna vide qual'è la

vita e, dimenticato il mondo, si rese alla fede del maestro e trovò la pace.

Del resto non tutti i testi buddistici hanno lo stesso carattere; in alcuni domina più il lato negativo, come, per es., nel *Sutta-nipata*; in altri più chiaramente il positivo. Per es.:

« La serietà vince la morte; la spensieratezza conduce al regno della morte. Coloro che sono nella serietà non morranno più; ma gli spensierati sono già come morti » (*Dhp.*, 21).

« Raccolti nel loro intimo, saldi e costanti nella loro via, questi saggi raggiungono l'Incomparabile, il Nirvana, l'altissima salute » (23).

« Pochi sono fra gli uomini che attraversano il torrente del mondo; l'umana specie corre su e giù per la riva. Ma quei che hanno sete di verità, tutti rivolti all'unica mèta chiaramente annunciata, quelli attraverseranno il terribile torrente di morte » (85, 86).

« La via di coloro che fuggono la ricchezza, conoscono [lo scopo] del nutrimento e dimorano nel vuoto della libertà indescrivibile — la loro via è difficile ad esser compresa come quella degli uccelli nell'aria » (92).

« Quegli che, libero da credulità, conoscendo l'Immortale, distrusse il mortale spezzando le catene di tempo e di spazio, purificato dall'illusione del volere; quegli in verità è il più grande degli eroi » (97).

« Udendo le esclamazioni di gioia di coloro che hanno veduto il Nirvana, quei che non l'hanno raggiunto conoscono quale stato felice esso sia » (*Milinda*, III, 48).

Tuttavia il pensiero buddista insiste molto più sul lato negativo, sulla cessazione della « sete di esistere » e, così, del dolore. Il buddismo ama lasciar nel silenzio l'inconoscibile ; il mistero a cui tende la religiosità buddistica è così lontano, così impenetrabile alla coscienza umana, che (come sopra ho fatto vedere) nè anche l'appellativo di « esistenza » e tanto meno quello di « vita » gli possono convenire. Per quanto ciò sembri forse strano, tale tuttavia è il pensiero buddista.

E appunto da ciò nasce nel buddismo quella incertezza nelle espressioni che si riferiscono al significato ultimo della religiosità. Poichè, sebbene la negazione espressa dal concetto di Nirvana sia così estesa e così radicale da comprendere perfino l'esistenza, tuttavia questa negazione non ha un significato se non in relazione alle cose negate. Come già è stato notato dallo Schopenhauer (*Die Welt* etc., vol. I in fine) ogni negazione è inevitabilmente relativa ; è sempre la negazione di qualche cosa ; il nulla assoluto è un nonsenso. Ciò che vien negato, annientato nel Nirvana è la « sete di esistere » (il *Wille zum Leben*, in Schopenhauer) ; ma perchè tutto ciò che l'uomo sente, pensa e fa, non è che una esplicazione di quella « sete di esistere », così è chiaro che, *per l'uomo*, quella negazione (Nirvana) viene a dire : annientamento totale. Ma perchè poi l'uomo non è l'assoluto, così neanche quella negazione (che a lui si riferisce) ha un significato assoluto...

Qui si cade finalmente in puri giuochi di parole; ma, in ogni modo, si vede come, giunto a tal punto, il pensiero necessariamente si bilancia tra il positivo e il negativo, tra il sì e il no, senza poter dare una decisa preferenza all'uno piuttosto che all'altro punto di vista. Ed è così che nel concetto di Nirvana balena or l'una or l'altra faccia del problema, dando origine a quell'incertezza di linguaggio a cui sopra accennavo.

In un passo del *Maha-parinibbana-sutta* ciò emerge, parmi, con grande evidenza. Si parla di Subhadda, l'ultimo convertito dal Buddha già vicino a morte:

« immediatamente dopo la sua ordinazione, il venerabile Subhadda rimase solo e separato, fervido, pieno di zelo e risoluto. E, in breve, egli raggiunse quel termine supremo della vita superiore, pel quale gli uomini si allontanano da ogni vantaggio e da ogni conforto della vita domestica e, senza tetto, si fanno pellegrini — sì, quel termine supremo egli, da sè medesimo, e ancora in questo mondo visibile, portò a sua conoscenza, fece reale e vide faccia a faccia. Ed egli divenne conscio che il nascere era esaurito, che la vita superiore era stata adempiuta, che tutto ciò che doveva esser fatto era stato fatto e che, dopo questa vita presente, non vi sarebbe stato altro ».

Tutto questo brano, se lo si mediti bene, suona come un enigma, anzi, come una contraddizione; Subhadda ha fatto reale ed ha visto faccia a

faccia, che cosa? quel che non ha esistenza! poichè dopo la vita presente « non vi sarebbe stato altro ». Ma differente non può essere il linguaggio di chi è giunto a cercar cosa che non può esser classificata neppure sotto il più vasto dei concetti: quello dell'« essere ».

E se si vuole un saggio anche più conciso di un tal linguaggio contraddittorio, riporto ancora un passo citato dall'Oldenberg (*Buddha*, p. 305):

« Vi è, o Monaci, un luogo dove non è terra nè mare, non luce e non aria, non l'infinità dello spazio nè l'infinità del pensiero, non il vuoto, non cessazione tanto del percepire quanto del non-percepire — non questo mondo nè un altro, non il Sole o la Luna. Questo, o Monaci, io chiamo non venire, nè andare, nè stare, non morire, nè nascere. Senza fondamento, senza procedere, senza stare. Questo è la fine del dolore ».

Del resto, per consolazione dei timorosi e come l'Oldenberg osserva giustamente, l'intimo sentimento del buddista è tutt'altro che la morta rassegnazione di chi non vede che il nulla assoluto avanti a sè. Il buddista « tende al Nirvana con la stessa vittoriosa allegrezza con la quale il cristiano mira al suo fine, la vita eterna » (*Buddhà*, p. 239).

E la ragione di questo fatto è molto semplice: tolto il velo mitologico (che peraltro nel cristianesimo è assai folto) l'intimo spirito delle due religioni è identico. In ambedue le religioni la pietà verso tutti i viventi solleva la coscienza a quella chiarezza « che apre gli occhi », fa cono-

scere la vanità delle cose e spinge l'uomo a liberarsene.

Anche l'insistenza con la quale il buddismo si ferma sul concetto del dolore, può facilmente trarci in errore e farcelo apparire sotto quel mesto aspetto che ha sempre reso uggiosi i piagnoni di tutti i tempi. Ma la stessa fermezza della persuasione che mette il mondo, con tutte le sue peripezie, nella categoria dei sogni, non lascia che si dia un peso eccessivo alla dottrina del dolore universale. Si comprende bene il lamento sconcolato del Leopardi che, persuaso com'era della nullità di tutte le cose umane, le amava tuttavia e le desiderava ardentissimamente, e mai non seppe staccar da quelle nè sollevar più in alto gli affetti suoi; ma quando, riconosciuta la vanità delle cose, esse divengono a poco a poco indifferenti, non resta veramente gran ragione di piangere.

La dottrina del dolore si riduce alla constatazione di un fatto empirico, il quale, per mezzo della compassione, ripercuotendosi profondamente nell'animo di un individuo, può portare, come conseguenza, la spontanea rinunzia e quindi la serenità della pace.

In conclusione il dolore su cui tanto insistono gli scritti buddistici, è quello che, per la compassione, ci fa soffrire *negli altri*; per sè stesso il vero buddista, quasi non può più soffrire. L'ascetismo buddistico ha perciò un carattere dolce, mite e sereno che lo distingue nettamente da quello violento dei brahmani e appassionato dei cristiani.



CAPITOLO V.

Le teorie del buddismo posteriore;
karma, skanda, metempsicosi popolare,
cieli, inferni, dèi, ecc.

Dopo ciò che abbiamo detto sui principii fondamentali del buddismo, possiamo tornare alla questione proposta nel Capitolo III e vedere in qual modo fu formulata la relazione fra l'individuo e il mondo della metafisica.

Già dalla parsimonia dei principii mostrati nel capitolo antecedente risulta chiara questa relazione, che è, come dissi, quella del generale al particolare. La « sete di esistere », identica in tutti gli esseri, si esplica in innumerevoli individui che non differiscono se non pel « nome e la forma » (*nama rupa*) e che, in sostanza, manifestano tutti un'intima identità.

Qual cosa è annientata dalla morte? l'individuo; « il nome e la forma » (*nama rupa*); ma il fondo di quell'individuo, la sua « sete di esistere » non è forse *identica* a quella di tutti gli altri milioni di individui che hanno vissuto, vi-

vono e vivranno? La morte non porta cambiamento se non apparente; gli individui si succedono in eterno negli infiniti mondi, come rappresentanti della eterna, identica « sete di esistere », come le onde correnti sulla superficie del mare.

Ma, ci domandiamo ancora: nel corso dell'esistenza di tutti quei milioni di individui che non sepperò raggiungere la soluzione finale dell'esistenza, nessun mutamento, nessun passo venne fatto verso di quella? Ogni essere che nasce, torna a ricominciare la stessa via sempre dallo stesso punto? E come allora spiegare le differenze etiche pur tanto visibili fra gli uomini?

Il brahmanismo avea risposto a queste domande ammettendo nella dottrina exoterica (*Aparavidia*) che l'uomo (individuo) fosse un composto di corpo e di anima; la quale anima peraltro, non deve intendersi come fu intesa in altri sistemi. L'anima, nel senso brahmanico, non è una entità per sè stessa reale; essa non è che il Brahman il quale, in conseguenza dell'*Avidia* (illusione) in cui la coscienza umana è immersa, ci apparisce come una essenza limitata e distinta, un individuo dotato di qualità ad esso particolari. Questa anima non si distrugge col corpo; dura oltre la morte assumendo, secondo i suoi meriti morali, tutte le forme di esistenza, dagli esseri più bassi fino allo stato di deità; poichè le deità sono per l'India, esseri di lunghissima esistenza, ma anch'essi soggetti al finire.

In queste lunghe peregrinazioni l'anima passa ed anche ritorna in tutti gli stati possibili e im-

maginabili fino a che non giunga alla *conoscenza* (*Vidia*), la quale, dissipando l'*Avidia* (illusione), distrugge pur anco il vano sogno della personalità. Allora l'anima si riconosce per quello che veramente è e sempre fu: il Brahman infinito, senza tempo e senza luogo.

Il buddismo invece non ammette l'anima neanche come forma illusoria di una realtà trascendentale che possa peraltro trasmettersi di corpo in corpo oltre la morte. Ciò che nel buddismo costituisce il *substratum* delle parvenze fenomeniche, non è l'assoluto inconoscibile (come il Brahman), ma è la « sete di vivere », cosa ben nota alla nostra conoscenza e identica in tutti gli esseri. Appunto perchè nota alla nostra conoscenza, la « sete di vivere » non è l'assoluto, ma (lo si noti bene) resta nel campo empirico e l'appellativo che veramente le si conviene è quello di « fenomeno fondamentale » nel senso che tutti i fenomeni si riducono ad esso; esso stesso è poi ininvestigabile. — (Sia detto qui fra parentesi: tale è esattissimamente la dottrina del *Wille* in Schopenhauer). — L'individuo, secondo il buddismo meno antico, è una composizione di tendenze o elementi (*skanda*) i quali temporariamente si riuniscono, per poi separarsi ed aggrupparsi con altri in altri modi. Per illustrare questo concetto con un paragone, dirò che l'individuo somiglia a quei piccoli vortici che si formano qua e là in un fiume i quali durano alcun poco, poi si dissolvono per riformarsi altrove. L'acqua del fiume è la realtà; il vortice,

solo un suo modo di essere, al quale non può attribuirsi una entità al di fuori dell'acqua.

Ogni individuo nasce perciò con un carattere a lui particolare che è l'effetto degli aggruppamenti anteriori, come la forma di ciascun vortice del fiume è l'effetto dei movimenti a cui ubbidiscono le molecole nel loro corso ed è perciò legata alla forma dei vortici precedenti. E come nel mondo fisico nulla si perde della forza, in tutti i movimenti e trasformazioni dei fenomeni, così anche il carattere, le tendenze, le qualità di ogni individuo non sono il risultato del caso, ma la conseguenza necessaria delle tendenze e delle azioni degli individui antecedenti.

Questa legge, che nel campo psichico ha l'ufficio di quella che in fisica porta il nome di conservazione dell'energia, fu dai buddisti chiamata *Karma*. (In pahli: *kamma*).

Come le leggi della meccanica regolano la formazione dei vortici del fiume, così la legge del *Karma*, quella della formazione degli individui. E come i vortici del fiume suppongono il movimento dell'acqua, così ogni esistenza fenomenica suppone la « sete di esistere ». E come il formarsi dei vortici può cessare solo col quietarsi del corso delle acque, così ancora cesserà l'individuo soltanto col quietarsi della sua « sete di esistere ».

A quali forti obiezioni vada incontro questa teoria, non è difficile il vedere. Essa riposa sull'ipotesi di elementi immateriali dalla cui riunione o composizione risulterebbe il fenomeno della

coscienza. Ma quest'affermazione mi sembra viziata da una petizione di principio; infatti noi possiamo conoscere solo ciò che apparisce nella nostra coscienza e non ciò che si presume anteriore o al di là di questa, come sarebbero appunto simili elementi immateriali. Ammesso perciò che la pluralità non sia che una illusione creata dalla coscienza, come può parlarsi di una pluralità di elementi che, col loro riunirsi, costituiscano la coscienza? Sarebbe la stessa petizione di principio commessa dal materialismo, il quale suppone una materia che, con le sue combinazioni, dia poi luogo al sorgere della coscienza; senza avvedersi che la materia stessa, con le sue combinazioni, ha realtà soltanto nella e per la umana facoltà di conoscere, la quale sottintende la materia in ogni fenomeno oggettivo.

È vero che il buddismo, partendo non dall'assoluto ma dal fenomeno, non cade in contraddizione quando suppone una pluralità di elementi; ma nondimeno, qual posto nella categoria dell'essere, potrebbe assegnarsi a tali elementi immateriali? Si comprende la pluralità puramente empirica di elementi materiali e la pluralità di stati o qualità psichiche; ma una pluralità di elementi immateriali, sia pure in senso tutto empirico, parmi una finzione alla quale l'intelletto si rifiuti.

In ogni modo questa è una teoria che non può esser brevemente discussa e noi la lasceremo tutta alla responsabilità di chi l'ha immaginata. Essa appartiene al buddismo posteriore; mentre il più antico segue piuttosto il principio ripor-

tato sopra, che il « vero monaco non farà ricerca di ciò che egli sia stato prima di nascere nè di che cosa sarà dopo la morte e neppure che cosa sia, vivendo ».

Il buddista primitivo non aveva bisogno di vedere esplicitato intellettualmente in una teoria ciò che nel suo intimo presentiva in modo ben più reale che nol sia un sistema di astrazioni. Quando l'intelletto interviene con le sue teorie è cosa certa che nel sentimento vivo c'è una lacuna da colmare; ma le teorie sono una cosa e il sentimento vivo un'altra!

*
* *

Limitandomi ora alla sola esposizione, aggiungo che dalla dottrina del *Karma* si deduce, secondo i buddisti, che non l'individuo resta dopo la morte, ma le sue opere o, meglio, l'effetto delle sue opere; le quali dànno origine ad una nuova composizione di elementi (*skanda*), ad un nuovo individuo, con analoghe tendenze, conseguenza di quello che fu; come, alla sua volta, egli morendo, sarà il fattore di un altro; e così, via via.

Questo legame pel quale ogni individuo nasce come conseguenza necessaria di altri che furono prima di lui, è così intimo, così stretto che, in un certo senso, potrebbe dirsi che il nuovo non sia che una continuazione dell'antico; poichè gruppi intieri di tendenze o, come noi diremmo, un carattere, si riproduce o si trasmette intatto così come in chimica troviamo gruppi atomici

resistere e trapassare intatti attraverso complicate combinazioni, senza perciò aver diritto di esser considerati come entità semplici e indissolubili.

La persona è un composto, un aggregato di tendenze ; il quale aggregato poco perde con la morte ; ma torna a riapparire come il vortice del fiume sopradescritto, il quale si scioglie in un punto, per riprodursi in un altro. Un bel paragone si trova anche nei dialoghi tra il re Milinda e il monaco Nagasena : « Supponi, o re (dice il monaco), che un uomo accenda una fiaccola da un'altra fiaccola ; può egli dirsi che l'una transmigri nell'altra ?

— No, risponde il re.

— Così appunto, soggiunge Nagasena, vi è il rinascere senza transmigrazione (III, 5, 5).

E infatti: può la nuova fiamma dirsi veramente altra cosa dalla prima ? Tutto il mondo è paragonato dal buddismo ad un incendio immenso ; le cose, gli individui non sono che lingue dello stesso fuoco ; la differenza fra gli individui è puramente nominale ed ogni individuo, guardando nell'eternità del tempo passato, può dire di essere esistito infinite volte. Ed è appunto in questo senso che nelle leggende buddistiche si parla spessissimo di esistenze senza numero vissute dalla stessa persona, sebbene poi d'altra parte, la realtà della personalità sia recisamente negata.

In un altro dei dialoghi citati, tra Milinda e Nagasena, questi, paragonando la personalità ad

un carro, conclude che, come il carro non consiste nelle ruote o nel timone o nella piattaforma, ma nell'insieme ordinato di tutte quelle parti, le quali disgiunte, il carro sparisce; così la persona si compone dell'insieme ordinato dei suoi elementi, i quali separati, essa ancora sparisce. La persona perciò è *nama-rupa*, nome e forma e nulla più.

Sebbene questa teoria sembri poco adatta a divenir popolare, ed in fatti, siasi in alcune regioni riavvicinata alla metempsicosi personale, nel senso in cui fu insegnata anche da Pitagora e da Platone; pure il concetto della composizione e perciò non realtà della persona è rimasto sempre come fondamento della dottrina buddistica. Il Rhys Davids scrive: « è stato questo il più stabile principio nel buddismo; quello che, in tutti i differenti sistemi nati dalla dottrina originale dei Pitakas (i libri sacri) è stato più universalmente accettato ed ha avuto i più grandi effetti pratici nella vita dei suoi seguaci » (*Buddhism*, pag. 102).

« Nel Giappone (scrive Lafcadio Hearn) io ho potuto completamente persuadermi che questa credenza è universale » (*Kokoro*, pag. 233). Lo stesso, più o meno, è da dirsi di tutti i paesi buddistici.

Ma la semplicissima serie causale: « Ignoranza » — « sete di vivere » — « dolore » — che, nel buddismo primitivo dava ragione in modo tutto empirico (vedi pag. 64) del durare dell'esistenza, come ancora della possibilità della liberazione,

si complicò enormemente e in modo molto confuso; tanto che non la si trova sempre riportata nella stessa forma. A queste complicazioni teoriche, nate dalle menti speculatrici, si aggiunsero quelle mitologiche e favolose nate dal popolo; creazioni in parte originali, in parte avanzi della mitologia brahmanica. Infine, cieli, inferni, dèi, demoni, angeli e spiriti, insomma tutto il solito arsenale della immaginazione popolare, irruppe e si frammischìò con le purissime dottrine primitive, senza per altro snaturarle. Poichè tutta questa farragine mitologica non ha, agli occhi stessi del buddista, maggior realtà che il mondo fenomenico. Gli inferni ed i cieli non danno che punizioni e ricompense temporarie, alle quali succede nuovamente la vita umana; e ciò finchè l'uomo si desta dal sogno del tempo. Poichè sogno è la vita e sogno sono i cieli e gl'inferni con tutti i loro abitanti: dèi, spiriti, genî e demoni. Vera salute è solo al di là dell'esistenza in ogni sua forma; al di là anche dei cieli, degli dèi e di ogni ricompensa o punizione — nel Nirvana ineffabile. Chiedere la soluzione del problema morale del mondo a premî e punizioni è una puerilità come quella del fanciullo che, alla catastrofe di una tragedia di Shakespeare, chiede un giustiziere che venga a far le vendette dei buoni contro i malvagi.

La Deità non è pel buddista altro che uno stato di ricompensa temporanea; gli stessi dèi non raggiungono l'ultima salute, se non seguendo la via predicata dal Buddha — la via che conduce al Nirvana. Se non si tien conto di questa

totale trasformazione del concetto di deità, riesce veramente curioso il vedere il dio Brahma, umilmente prostrato, venerare l'uomo Buddha ed aspettare da lui la dottrina della Liberazione. « Fatta eccezione di Mara il maligno e dei suoi seguaci personali e di pochi altri (scrive il Rhys Davids) tutti gli dèi si suppongono essere passabilmente buoni buddisti » (*Sacred books*, XI, 162).

Çankara (filosofo indiano dell' VIII secolo) scrive: « tali parole come Indra ecc. significano analogamente per es. alla parola « Generale » solo l'occupare un certo posto. Colui perciò che occupa un tal posto porta il titolo di Indra ecc. » (*Brahmasutra*: traduz. del Deussen, I, 3, 28).

*
* *

Aggiungo alcune osservazioni riguardanti quei concetti fondamentali della cosmologia indiana che più si allontanano da quelli che hanno dato la base ai dogmi delle religioni occidentali.

L'Indiano non ha mai considerato la nostra specie umana vivente sul nostro pianeta, come centro assoluto dell'universo; non ha mai identificato le sorti di questa nostra specie con quella del *kosmos*; e, per conseguenza, non ha mai potuto vedere un cominciare e un finire all'operare della natura, e perciò, neanche una soluzione o conclusione verso la quale la natura, per sè stessa, vada incontro. In questo universo immerso, per così dire, nell'infinito, come estensione e come durata, senza confini da verun lato, senza principio nè fine nell'eternità, come par-

lare di una conclusione, di un significato qualsivoglia verso di cui la natura universale compia la sua via di progresso? dove prendere il punto di partenza o dell'arrivo?

Agli occhi dell'Indiano, tutto nel *kosmos*, certamente, si muove; tutto va e tende seguendo, anzi, leggi fisse e non a caso; ma queste leggi sono quelle del nascere e del morire, del sorgere e del decadere, dell'evoluzione e dell'involuzione. Nasce l'individuo e cresce in forza, in statura, in intelligenza; ma, ad un certo punto, il processo si rovescia: diminuisce, perde e muore. Così la natura, così i sistemi dei mondi, tutto obbedisce a questo oscillare fra l'essere e il non essere; anzi, l'universo intiero nella sua stessa immensità è tutto soggetto ad una, per dir così, pulsazione dell'essere e del non essere (*pralaya*). Tutto, secondo le dottrine brahmaniche, dai mondi materiali agli esseri viventi e agli stessi dèi, tutto sparisce periodicamente, riassorbito nel mistero del Brahman e riappare emanato di nuovo, così come il sonno e la veglia periodicamente portano alla luce e nascondono nell'incoscienza il grande spettacolo del mondo, con lo stesso spettatore altresì.

Lasciando stare che, ad un certo punto, simili dottrine non conservano che la verità del mito, a noi Europei esse riescono doppiamente strane; a noi che, con infiniti stenti, siamo da poco, col sistema Copernicano, usciti dalla infantile concezione della Terra centro assoluto del mondo, fatto per noi uomini, rilucente di stelle per illu-

minarci nella notte e per testimoniare del creatore il quale, un giorno, costruì questo edificio e poscia si riposò al di sopra nel cielo altissimo, attendendo il momento opportuno per raccogliervi, coi loro stessi corpi, le sue creature superstiti dal giudizio finale.

Nella religiosità indiana si cercherebbe invano un significato dell'esistenza, nel senso che questo significato fosse il finale risultato di un procedere costante della natura. L'universo, in tutte le sue infinite manifestazioni, non è per l'Indiano altro che un'illusione; come potrebbe ora una illusione, un sogno, condurre ad una realtà? Lungi dal prestar fede a cotesta illusione e dal cercarvi una via diretta ad una soluzione finale, l'indiano non vede in essa che un alzarsi e abbassarsi, un andare e venire, un cominciare per finire; un finire che, alla sua volta, riconduce ad un nuovo cominciare e così sempre, sempre, in eterno. È un moto circolare che, nel suo insieme, equivale all'immobilità. L'uscir da questa illusione, il « ridestarsi » dal sogno del fenomeno, è la sola ed altissima mèta della religiosità indiana. Essa è perciò raggiungibile non dalla natura universale, ma dall'individuo, il quale, solo, con l'intimo del suo essere cosciente, giunge a tali profondità, da toccare il legame che passa tra l'illusione e la sua causa o, come dice il Buddha, tra la vita fenomenica e la « sete di esistere »; in somma: soltanto l'individuo può giungere a conoscere le quattro sacre verità.



CAPITOLO VI.

Morale pratica.

Sebbene le notizie sulla vita e sulla morale pratica del buddista possano facilmente trovarsi in altri lavori su questa religione, come anche occasionalmente nelle cose stesse appresso tradotte, pure non sarà inutile toccare un poco anche di questo argomento.

L'ideale buddistico, che è quello della rinuncia alla vita, non poteva evidentemente divenir la regola pratica della vita di tutti. Esso, perciò, prese fin dal principio la forma di una comunità di individui che, separati dal mondo, si astengono da ogni temporale attività, vivendo per lo più senza dimora fissa nelle foreste o fuori delle città dove ogni giorno al mattino recavansi, come recansi ancora, in perfetto silenzio, a raccogliere di porta in porta, senza chiederlo, quello che spontaneamente viene loro offerto come cibo.

Oggi prevale la forma conventuale e toltà l'oc-

cupazione del raccogliere il cibo e del pasto che deve compiersi prima del mezzodì, tutto il resto del tempo fino al giorno seguente è impiegato in meditazioni religiose, nella copiatura dei libri, nel far scuola ai fanciulli e predicare al popolo.

Quanto al popolo i suoi legami col buddismo sono quelli della fede nell'ideale supremo predicato dal Buddha, conseguibile soltanto nello stato di monaco; ma che con la mitezza, la carità e l'idealità che diffonde intorno a sè e con la speranza più o meno vaga che un tale ideale potrà divenire per ciascuno in altre esistenze una realtà — fa sentire abbondantemente anche nella vita pratica i suoi benefici effetti. Leggasi, per es., il bel libro del capitano Fielding, stato per più di 15 anni in Birmania (1); dalla sua esposizione potrà vedersi quanto vero sentimento e quanta bellezza di costumi si accompagnino ancora dopo più di duemila e quattrocento anni con questa venerabile religione malgrado delle superstizioni, abusi e difetti che certamente non mancano mai in nessuna religione e presso nessun popolo. Bello soprattutto è il legame che stringe fra loro popolo e monaci. Questi sono, per così dire, sotto la sorveglianza dell'intera popolazione, la quale va superba dei suoi monaci come dei rappresentanti vivi e reali di quell'ideale che non può risplendere completo in tutti gli uomini. Una condotta non degna di questo ideale non è tol-

(1) *The soul of a People.*

lerata dal popolo, il quale, da sè stesso, espellerebbe il monaco colpevole.

Per testimonianza concorde di quanti si trattennero in quelle regioni, la vita dei monaci si mantiene ad una elevatezza tutt'altro che comune. Il padre Sangermano, missionario barnabita che visse più di 20 anni in Birmania sul principio del secolo XIX, dice, parlando dei monaci buddisti: « la continenza che essi osservano è ammirabile » (*Regno birm.*, p. 242). Del resto, a cominciare da S. Francesco Saverio per finire coi moderni (1), quando si leggono le relazioni di quei viaggiatori che a lungo dimorarono in quelle regioni e, spogli per quanto è possibile di fanatismo religioso e di pregiudizii, seppero penetrare e conoscere veramente « l'animo di un popolo » e quando alla mitezza di una vita semplice, non tormentata da eccessivi desiderii, contrapponiamo la febbrile attività europea e ci domandiamo se davvero tutti i vantaggi pratici che abbiamo raggiunto ed anche quell'eccesso di erudizione che ci opprime, valgano quanto quella amabile semplicità di vita che poco chiedendo, meno fa soffrire, — quante volte, dico, ritornano a mente quei versi:

..... le quïete selve apre l'invitto
nostro furor; le violate genti
al peregrino affanno, agl'ignorati
desiri educa; e la fugace ignuda
felicità per l'imo sole incalza.

(1) Vedi: Spence Hardy, Alabaster, M. Williams, Rhys Davies, Fielding, P. Deussen, K. E. Neumann, L. Horn, W. Hunter, ecc., ecc.

*
* *

I precetti che il buddismo impone a tutti, sono i seguenti :

- I. Non uccidere nè uomini nè animali.
- II. Non mentire.
- III. Non rubare.
- IV. Non commettere adulterio.
- V. Astienti da bevande inebbrianti.

Per i monaci aggiunge :

- VI. Povertà completa.
 - VII. Castità assoluta,
- oltre altri minori precetti.

*
* *

Come abbiamo detto, il buddismo fu il prodotto spontaneo di un grande movimento popolare, come in Occidente fu il movimento francescano, col quale ha una profonda somiglianza. E come il movimento francescano trovò in San Francesco quegli che, incarnando appieno il suo ideale, ne divenne anche la guida e il modello; così anche tanti secoli prima il Buddha Sakya-Muni, a capo di quell'ingente rivoluzione morale e sociale, diede forma fissa tanto al pensiero che alla vita pratica della novella religione. — La vita del fondatore del buddismo la si troverà appresso ; qui, accennando, dirò solo che Gotamo, della regia stirpe dei Sakya, commosso dallo spettacolo della vanità e delle sofferenze della

vita, abbandona la reggia e il mondo ; si ritira in un deserto dove, dopo lunga, assidua e tormentosa ricerca della soluzione ai mali dell'esistenza, stabilisce le quattro Sacre Verità, e predica al mondo la dottrina di cui ci siamo occupati, annunciando la via che conduce alla cessazione del dolore — al Nirvana. — I suoi seguaci seguendo l'esempio, si ritirano nelle solitudini delle montagne e delle foreste ; e la calma che il silenzio e lo spettacolo solenne della natura solitaria, suole ingenerare nell'animo, apre loro il cuore e lo dispone ad un mutamento di cui l'uomo mondano, non ha normalmente alcun sospetto. Così, San Francesco, secondo le belle parole di S. Bonaventura : « solutus a vinculis mundanarum cupidinum, civitate relictâ, securus et liber secretum solitudinis petiit, ut solus et silens supernae audiret allocutionis arcanum ».

Gli scritti buddistici distinguono e classificano una serie di stati a traverso i quali l'animo passa prima di giungere alla completa estinzione, al Nirvana. Ma di questi stati, che, in fondo, sono gli stessi di cui parlano con somigliante diffusione i mistici cristiani, si può acquistare un'idea meno imperfetta dalla lettura degli scritti originali, che da qualunque esposizione che possa farne chi di tali stati non ha esperienza propria.

Così pure non parlerò qui delle regole che già nei primordî del buddismo guidavano la vita dei monaci ; come le pubbliche e periodiche confessioni che si facevano di notte al lume del plenilunio, i digiuni, le riunioni conventuali, la ce-

rimonia nell'accettazione di nuovi seguaci, come il battesimo, ecc., ecc.

Di tutto ciò si può facilmente avere notizia da altri lavori.

Non sarà però inutile un brano del Discorso 112° (1) ch'io riporterò qui abbreviandolo. In esso il lettore troverà esposti con bella semplicità tutti i momenti principali della vita di un monaco buddista.

Le parole seguenti non sono propriamente pronunziate da un monaco; ma il Buddha stesso, volendo mostrare un esempio del perfetto monaco, finge che questi, narrando la sua vita, dica:

« Io era da prima, o fratelli, un uomo ignorante, cresciuto nella vita domestica; ma il Sublime (il Buddha) un giorno mi rivelò la dottrina. Ed io, avendola compresa, ebbi fiducia in Lui. Pieno di questa fiducia, pensai fra me: « Una prigionia è la casa; una tana. La vita del pellegrino, libera come lo spazio del cielo. Seguire punto per punto una vita veramente ascetica, non è possibile in casa. Ebbene; e se ora, tagliati i capelli e la barba, indossata la pallida veste dei monaci, traessi alla foresta? » (2).

(1) Da K. E. Neumann.

(2) Gotamo Buddha e i suoi seguaci adottarono l'abito dell'infima casta indiana da tutti disprezzata, affine di combattere quel pernicioso pregiudizio così radicato nell'India: quello delle caste. Esso fu, infatti, vinto dal buddismo.

L'abito dei monaci consiste in un semplice panno di cotone di colore arancio, involto al corpo.

« E poco dopo, o fratelli, abbandonata ogni possessione, i parenti e gli amici, tagliati i capelli e la barba, indossata la pallida vesta dei monaci, trassi da casa alla foresta.

« Io era, così, divenuto pellegrino sotto la regola dei monaci; e guardandomi dall'uccidere andai senza armi e senza difesa alcuna; ma pieno di affetto, di amore e di compassione per tutti gli esseri viventi. E mi astenni dal prendere ciò che non mi fosse donato; ed attendendo che mi venisse offerto, io l'accettai con cuor puro. Dalla lussuria mi astenni, morto ai desiderî della carne. Dal mentire mi astenni, sempre fedele alla verità. Dalla maldicenza mi astenni e ciò ch'io aveva udito qui, non andai a raccontarlo là, portando il dissidio. Ma riconciliai i nemici, rafforzai le amicizie, e la concordia fu la mia gioja. Una volta al giorno presi il mio cibo; e la notte, digiunai.

« Da danze, canti, giuochi e spettacoli mi tenni lontano; a ghirlande, profumi, unguenti, ornamenti e gioielli, oro e argento, diedi l'addio. Contento dell'abito che mi copriva e dell'elemosina che mi sostentava, io pellegrinai provvisto di tutto.

« Come l'uccello che, dovunque voli, non porta che il peso delle sue penne, così fui io; contento dell'abito che mi copriva e dell'elemosina che mi sostentava. E nell'adempimento dei sacri precetti, io sentiva una felicità intima e purissima . . . ».

La narrazione conduce il monaco fino al conseguimento dell'ultimo ideale buddistico: « l'e-

stinguersi dell'illusione ». Ma siccome gli stessi concetti li troveremo appresso quasi identici in uno dei Discorsi tradotti, così qui faremo punto.

Alla fine della narrazione, il Buddha soggiunge:

« Qual cosa risponderemo noi ad un tal monaco? — Felici noi; veramente felici, noi che possiamo contemplare in questo venerabile, un perfetto asceta ».

*
* *

Il Buddha non è una figura isolata; « buddha » vuol dire « desto » e questo nome si applica ad una serie infinita di individui che ad intervalli lunghissimi di tempo, compajono fra gli esseri viventi a rammentare la dottrina del Nirvana, quando fu dimenticata. Nelle leggende buddistiche si danno i nomi, ed anche in alcuni templi si venera l'effigie di parecchi Buddha anteriori al Buddha Siddharta; come anche il nome e l'effigie del Buddha futuro Maitreyi — il Buddha della carità, secondo il significato del nome.

*
* *

Il Buddha Siddharta non lasciò scritto nulla. I discepoli avevano in lui sempre pronta la parola viva. Ed oltre a ciò, l'energica avversione del buddismo antico per ogni formalismo, persuase il suo fondatore a contar più sullo spirito che vivifica, che sulla lettera che uccide, ben sapendo che, fuggito lo spirito, la regola non resta che « a danno delle carte »; verità di cui ogni

religione ha costantemente dato coi fatti prove irrefragabili. — Nella stessa sua comunità religiosa, il Buddha non volle una gerarchia, non un capo, non sacerdoti, non riti. Si può dire che nella sua lunga predicazione religiosa il Buddha sopra nessun tema (dopo quello della vanità e del dolore dell'esistenza) torni tanto spesso quanto su quello appunto della vacuità dei riti e, in genere, della presunzione di ottenere, per mediazione altrui, quel che non può dipendere se non da noi stessi.

Le ultime sue parole prima di morire insistono precisamente su questo punto: egli raccomanda ai suoi discepoli di non contare su verun aiuto esterno: « voi, voi stessi dovete sforzarvi; » i Buddha sono soltanto i predicatori. Fratelli, « io vi esorto dicendo: il decadere è inerente » ad ogni cosa composta; fate con diligenza la « vostra salute ».

Queste furono le ultime parole del Buddha.

E come egli non aveva voluto gerarchie o sacerdoti, nè riti o cerimonie religiose, così ancora non volle distinzioni di dottrine o iniziazioni a misteri, come oggi alcuni hanno voluto far credere sotto i nomi di buddismo esoterico ed exoterico. Che simili distinzioni esistessero nelle scuole brahmaniche prima e durante il sorgere del buddismo, è vero; ma è anche vero che una delle caratteristiche del buddismo è appunto quella di aver combattuto e vinto queste separazioni. Un buddismo esoterico non è mai esistito; il Buddha stesso, vicino a morte, dichiara

nel modo più espresso di aver predicato a tutti ugualmente la dottrina e di non aver mai voluto siffatte distinzioni.

Nel libro sulla morte del Buddha (1) questi dice: « io ho predicato la verità senza fare alcuna distinzione tra dottrina exoterica ed esoterica ». — Dopo ciò è ben curioso che una quantità di fantasie sieno state pubblicate in questi ultimi anni col titolo appunto di « buddismo esoterico »!

Come non aveva voluto distinzione di dottrina, così il Buddha l'aveva rotta con le differenze di caste e, vincendo un secolare pregiudizio, aveva accolto nel suo Ordine anche le donne; le quali, separate dalla comunità dei discepoli, vivevano più o meno, sotto le medesime regole.

Qualche tempo dopo la sua morte le nuove dottrine, almeno nei punti principali, furono fissate. I discepoli, già numerosissimi, convennero in alcuni concilii, ove furono stabiliti i canoni fondamentali. A questi si aggiunsero col tempo altri libri storici, morali e metafisici; così che la letteratura buddistica crebbe rapidamente in modo sorprendente.

Il favore che il re Asoko, nel III secolo avanti Cristo, concesse alla nuova religione, a cui si era convertito con grande fervore, ne facilitò la diffusione; e lo spirito di propaganda inerente al buddismo, fece ben presto di questa religione la più estesa del mondo, come lo è ancora ai giorni nostri.

(1) *Maha-pari-nibbana-sutta*, II, 32.

Per una strana somiglianza anche esterna col cristianesimo, come questo fu espulso dalla Palestina sua terra nativa, così il buddismo fu espulso dall'India continentale dopo circa dieci secoli dal suo apparire.

I brahmani, col loro opprimente formalismo sacerdotale e la dannosa divisione in caste (cose tutte abolite dal buddismo) vi ripresero assoluto dominio.

*
* *

Il buddismo, com'è naturale, ha col tempo e nei differenti e lontani paesi dove si è diffuso, subito notevoli mutamenti e si è riempito di molte superstizioni; nondimeno il suo carattere essenziale non venne mai del tutto meno. Una grande semplicità e mitezza di costumi si accompagna generalmente con le popolazioni buddiste anche là dove noi occidentali con la nostra arroganza e col diritto del più forte, c'intromettiamo a mano armata; e, mentre da un lato estorciamo loro ricchezze ed imponiamo l'acquisto dei nostri prodotti, compresi gli alcool, il whisky e l'oppio, dall'altro, qualche migliaio di missionari va loro predicando la mite dottrina del Cristo; dottrina che essi, i buddisti, conoscono e praticano nella sua essenza, meglio e da più lungo tempo di noi.

La tolleranza dei buddisti, per esempio, verso le altre religioni è tale che a noi europei, avvezzi a ben altro, sembra quasi inverosimile. Si pensi se sarebbe mai possibile in Europa, che

i seguaci di una religione cedessero a quelli di un'altra i loro templi, lasciando che vi si praticassero riti differenti e vi si esponesse quella dottrina che altri, nella sua coscienza, creda più conveniente per risvegliar nell'animo il sentimento religioso! Eppure questo accade tra popolazioni buddistiche e di altre religioni affini. Uno dei precetti buddistici impone perfino di non pensare che la propria religione sia migliore delle altre.

Finalmente il buddismo (e questo pare a me un merito inapprezzabile) può gloriarsi di essere la sola religione sulla terra che non abbia mai perseguitato le sue sorelle e che anzi, trattandole veramente da sorelle, ha apertamente, coi fatti e non solo con le parole, riconosciuto in ogni altra la libertà di pensare e di cercare il bene a suo modo, mettendo appunto come prima base a questa ricerca la tolleranza, la carità verso i propri simili, senza sentire il bisogno, dopo di averli perseguitati in vita, di condannarli, perfino dopo morti, ad una eternità di pene inaudite, semplicemente perchè differenti nel modo di pensare.



CAPITOLO VII.

Alcune osservazioni su ciò che distingue il brahmanismo dal buddismo.

Non si può dire di aver compreso un fatto storico e ancora meno un sistema di pensieri come quello che dà forma ad una religione se non si è giunti ad avere, per quanto si può, vivo e attuale in sè stessi il sentimento che diè origine a quel fatto o a quel sistema. Conoscere tutti i particolari di un sistema è poco o niente se questa conoscenza puramente intellettuale non è fatta viva da quella che (secondo un'espressione del Leopardi) si raggiunge dal « senso dell'animo ». Per far dunque meglio sentire il carattere del pensiero indiano in genere e del buddismo in specie, vogliamo trattenerci ancora in un breve parallelo tra i due modi di sentire che si manifestarono nelle due grandi religioni: il brahmanesimo e il buddismo. Ed avverto ancora una volta ch'io tratto questi temi

prendendo di mira il loro carattere essenziale, le loro tendenze fondamentali, senza curarmi di tutti quegli accessorî, di tutte quelle deviazioni ed anche contraddizioni che inevitabilmente accompagnano ogni manifestazione del sentimento, tanto più quando non si tratta di individui, e di individui addestrati al pensare, ma di popoli e di razze differenti mescolate insieme.

Per dare maggior evidenza al carattere specifico di queste due concezioni del mondo, dirò che la prima, la brahmanica, ha più in sè dell'entusiasmo giovanile; l'altra, la buddistica, più dell'assennatezza dell'età matura. Si noti peraltro ch'io parlo qui del brahmanismo delle Upanishadi; non di quello che, dopo molti secoli, risorse quando il buddismo fu da esso brahmanesimo espulso dall'India. Il quale brahmanesimo porta piuttosto i segni della vecchiezza nel senso che esso diviene da un lato un sistema di teorie (Vedanta) accessibile soltanto ai dotti; dall'altro lascia (appunto per questa ragione) largo campo alla mitologia popolare che col tempo degenera in superstizione.

Io parlo adunque del brahmanesimo delle Upanishadi ed, anzi, delle antiche Upanishadi; del tempo cioè quando il buddismo, non ancora formato, era, come suol dirsi, nell'aria.

Ora voglio con un paragone, render per quanto io posso, visibile il mio pensiero.

Chi ha aperto l'animo alle impressioni che suscita in noi lo spettacolo della natura, chi, nell'ascendere una montagna, mentre a poco a poco

i piani circostanti, quanto più c'innalziamo, sembrano ampliarsi e le capanne e gli alberi e poi i casolari, tutto s'impicciolisce, si perde ed i rumori si allontanano; poi giunge appena ancora la squilla che guida gli armenti già invisibili e finalmente tutto si confonde in una dolce armonia di colori — chi allora, dimenticando le cose lasciate, leva gli occhi alla vetta, resta colpito da una grandezza nuova: quella della solitudine, del silenzio e dell'immobilità e, nella stessa immobilità, dall'energia serena della luce; una luce così pura, ch'ei non rammenta di averne giammai veduto laggiù nel fondo delle vallate. Il Sole regna sovrano e, sotto il suo fulgore, il mondo intiero sembra raccogliersi nell'unità immensa del tutto. Un'arcana tranquillità regna allora sull'insieme delle cose; il succedersi, il passare e il ritornare, la vicenda delle stagioni, il perire e il rinnovellarsi degli esseri viventi; quelli ch'ei vide e conobbe, quelli che, ignoti, sono al di là dei mari, quelli che furono nei secoli già trascorsi e gl'imperi caduti e la storia della Terra e quella di tutti i mondi che rotano nell'infinito — tutto ciò è come dimenticato. Una volta ei vide, ei seppe di questo incessante mutarsi delle cose; ora, in una improvvisa visione, cessa la fantasmagoria; ciò ch'egli vede è, come la luce, come il silenzio: immobile, infinito.

Se questi sentimenti e questi pensieri che l'individuo può provare talora quando la novità delle circostanze lo rende, almeno per brevi istanti,

più sensibile al misterioso linguaggio della natura, noi li immaginiamo sollevati a quella intensità e durata a cui può giungere soltanto lo svolgimento lento e costante del carattere di un intero popolo, potremo anche comprendere, non solo con formole astratte ma, in parte, anche risentire e vedere nella sua luminosa profondità, il pensiero brahmanico. Dico « luminosa profondità », poichè tale sembra a me veramente il pensiero delle Upanishadi.

Quante volte, rammentando gli entusiastici canti del Paradiso di Dante là dove si combatte la battaglia dei debili cigli contro la luce suprema che, sempre più chiara, sempre più potente, finisce per assorbir tutto e, in un certo modo, annichilir tutto in sè stessa, restando sola nella sua potenza illimitata, — quante volte mi tornano in mente le Upanishadi! Quale stretta parentela tra i grandi poeti! Che se ai poeti dell'India non fu data come mezzo di espressione l'armonia dell'arte di Dante, quante volte in compenso, ci sentiamo, per le loro parole, sospinti verso quelle altezze arcane che a Dante fecero sembrare un punto solo

maggior letargo

Che venticinque secoli all'impresa

Che fe' Nettuno ammirar l'ombra d'Argo.

Non posso fare a meno qui, di illustrare, in occasione appunto dei versi citati, l'intima parentela che rilega Dante col pensiero brahmanico.

A molti suona strana (e, fino ad un certo segno,

è tale) la mescolanza di mitologia pagana con i dogmi cattolici nel poema dantesco. Lascio da parte le spiegazioni estrinseche che potrebbero darsi e si danno, come, per esempio, la tradizione e gli studii classici di cui il poeta era imbevuto; tutte cose vere ma che non toccano l'intrinseco. Specialmente in un punto così sublime, anzi il punto culminante di tutto l'edifizio incomparabile della *Divina Commedia*, là dove dopo tanto salire e dopo tanto vedere, in un lampo di luce sovranaturale il mistero dell'universo si manifesta nell'animo sbigottito dell'uomo, Dante non teme di richiamare nella nostra fantasia l'immagine di Nettuno che noi, naturalmente, vediamo subito nel fondo del mare coi suoi cavalli, col suo tridente, arrestarsi e contemplare in alto la meraviglia della nave favolosa.

Come ciò? Era Nettuno per Dante una realtà? Erano Venere che raggia il folle amore dal terzo epiciole e la Fortuna che i ben del mondo ha sì tra branche e Apollo invocato precisamente all'aprirsi della cantica del Paradiso e tutte le favole mitologiche di cui egli fa così largo uso ed intreccia continuamente alla rigida ortodossia cattolica, una realtà?

Lo erano come simili concezioni mitologiche lo furono per l'India; la loro realtà è quella dei tipi generali delle cose; dell'*idea*, secondo il linguaggio di Platone, personificata in una divinità. Non certamente nel pensiero astratto e dogmatico ma nell'animo, nell'intuizione poetica di Dante, tutta la mitologia greca viveva ancora con la

realtà dei suoi tipi ideali subordinati ad un principio supremo, Dio, come gli dèi dell'India, reali di quella realtà che si conviene alle manifestazioni dell'unica vera realtà: il Brahman.

Dante, con la franchezza e, sto per dire, con l'incoscienza del genio, passa sopra a tutte le contraddizioni che avrebbero atterrito il dotto, e vede e tratta le figure della greca mitologia non già come simboli, non come ombre, ma come cosa salda, sebbene escluse da quella dottrina a cui il suo pensiero dogmatico era così tenacemente attaccato. Il mondo che egli come poeta vede e sente, è quello di Platone, sebbene la sua mente, che amava la simmetria e il sistema, si appoggiasse ad Aristotele. I tipi eterni delle cose, le idee platoniche splendono sempre avanti agli occhi suoi ed è il loro fulgore sereno quello che irradia da ogni lato del poema divino.

Tale ancora è la luce che ci viene dalle Upanishadi. Mancano, è vero, nelle Upanishadi quei particolari che, con la loro speciale bellezza, danno tanta varietà alla visione dantesca; nelle Upanishadi è, più o meno, sempre una la luce che domina, ma è luce tale che offusca ogni altro vedere.

Soltanto in quella luce l'India trovò la sua delizia; poichè l'Indiano (come giammai nessun altro popolo) ebbe veramente fortissimo il sentimento che:

il ben, ch'è del volere obbietto,
Tutto s'accoglie in lei e, fuor di quella,
È difettivo ciò che lì è perfetto.

« Solo nell'infinito è la felicità ». Così più e più volte esclamano le Upanishadi.

*
* *

Ma questo stato della mente e dell'animo che, nella sua esclusiva tendenza all'unità, conserva ancora in sè tanto dell'arte (poichè nasce dalla intuizione ideale della natura), se noi lo misuriamo con quell'aspirazione verso lo scioglimento del problema dell'esistenza umana, lo troviamo inadeguato. Esso, come ogni visione artistica, ci solleva, è vero, al disopra della Natura, ma soltanto perchè la Natura ci appaia nella sua idealità; la mente, qualunque ne sia l'altezza, null'altro vede nè può vedere che la Natura o nelle sue relazioni fenomeniche o nei suoi tipi ideali. Ma ciò che muove quell'aspirazione religiosa, trascende anche l'arte in ogni sua forma, poichè non è più l'oggetto di veruna conoscenza. La visione artistica che, fino ad un certo punto, può essere stata quasi la via che, come nell'ascensione della montagna, ci condusse a distaccar l'animo dalla parvenza fugace delle cose per contemplarle nella loro eternità tipica, — diviene alla fine un impedimento. Infatti, che cosa sono insomma le idee platoniche se non l'intuizione immediata e completa del modo costante di manifestarsi della natura nell'infinita pluralità dei fenomeni? Ora, non la conoscenza (sia pure dell'Idea) è l'oggetto della religiosità; ma il conseguimento di ciò che è appunto differente da ogni conoscenza; la quale perciò, anche nella

sua potenza artistica, rimane quasi come un velo lucente che ci abbaglia, ci illude e distrae l'intimo dell'animo dall'ultimo suo fine.

Tale è lo stato d'animo dell'asceta bramano: l'intelletto con le sue visioni si frappone tra il sentimento religioso e il suo misterioso obbietto come il Sole che, col suo fulgore ci nega la vista dei mondi al di là della nostra atmosfera. Di questa illusione appunto sembrano talora divenir conscie le Upanishadi quando, per esempio, leggiamo quel brano dove il morente rivolge al Sole le ultime parole e lo prega di ritirare da lui i suoi raggi perchè la luce non gli nasconda il mistero del Brahman e di sè medesimo (Deussen, *Brihad-Up.*, 5, 14).

E nella *Kathaka-Upan*, leggiamo:

Là non risplende il Sole e non la Luna,
Non le stelle nè questo mortal fuoco;
Egli risplende e sol per Lui risplende
Ogni cosa mortal, della sua luce.

Nello stesso inganno cade Platone; poichè egli parte dall'amore alla bellezza e, confondendo il bello estetico con quello morale, sembra creder raggiunto, nella contemplazione della bellezza, l'ultimo significato delle aspirazioni umane. Ma l'ideale ci ripiomba nel reale, come da questo la mente si era sollevata a quello.

L'ideale e il reale non possono separarsi, sebbene in guerra incessante fra di loro; è l'eterna tragedia di Tristano e Isolda. L'acuta mente di Aristotele aveva ben visto il punto vulnerabile della dottrina platonica.

Il più bel simbolo ch'io conosca di questo distacco finale da ogni forma della Natura, dopo che la contemplazione estetica ci aveva innalzati all'estremo confine dell'intelletto, trovasi anch'esso nella Divina Commedia. Beatrice che, con la sua bellezza, ha di entusiasmo in entusiasmo sollevato al più alto cielo il Poeta e che l'anima sua ha fatto sana, all'ultimo si separa da lui; ed egli, già quasi rapito nell'estasi, la rivede lontanissima

che si facea corona
Riflettendo da sè gli eterni rai.

Ed alle calde parole di riconoscenza che Dante le rivolge, ella, così lontana come pareva, sorride, lo riguarda un poco, poi si ritorna all'eterna fontana. Beatrice, sintesi suprema di tutte le perfezioni estetiche, morali e intellettuali, si ritrae in disparte, si eclissa, quando la luce della Divinità comincia a vibrare i suoi raggi negli occhi del mortale che è sul punto di trasumanare.

E per rendere, col contrasto, più sensibile l'elevatezza del concetto di Dante, ricorderò qui il seguente stupendo sonetto del Petrarca :

Levommi il mio pensiero in parte ov'era
Quella ch'io cerco e non ritrovo in terra;
Ivi, fra lor che il terzo cerchio serra,
La rividi più bella e meno altera.

Per man mi prese e disse: in questa spera
Sarai ancor meco se il desio non erra;
Io son colei che ti diè tanta guerra
E compiei mia giornata innanzi sera.

Mio ben non cape in intelletto umano;
Te solo aspetto e quel che tanto amasti
E laggioso è rimasto, il mio bel velo.

Deh perchè tacque ed allargò la mano?
Che al suon di detti sì pietosi e casti
Poco mancò ch'io non rimasi in cielo.

Nelle due quartine il pensiero s'innalza sempre più; le parole di Laura sono così solenni, che noi sentiamo bene come esse vengano da un altro mondo. E quando giungiamo a quel:

mio ben non cape in intelletto umano

siamo presi come da un brivido di misterioso spavento; e comprendiamo come ogni sentimento umano impallidisca avanti a quel Bene che Laura non può esprimere e ci appare l'immagine del Petrarca prostrato in muta, felice adorazione avanti a quell'arcano che, per un istante, ha balenato avanti agli occhi suoi.

Ma no; l'animo del Petrarca non sale a tanta altezza; l'uomo mortale ritorna nel poeta, e le due terzine ricadono a terra, offuscando la luce del Paradiso con l'ombra mesta dei nostri affetti vani e fugaci.

Nel sonetto:

Gli angeli eletti e l'anime beate,

come del resto più o meno in tutto il Petrarca, potrebbero notarsi le stesse cose. Ma questo sonetto è, sotto ogni rapporto, inferiore all'altro.

Quando leggiamo che Laura, salendo in cielo,

ad ora ad or si volge a tergo
mirando s'io la seguo,

non so che ci muova più; se il riso o la nausea.

In queste due scene (di Dante e del Petrarca) così somiglianti nella forma esteriore, così dissimili nell'intimo significato, parmi concentrata tutta la profonda differenza che passa tra il periodo religioso che si chiudeva con Dante e quello del naturalismo che si apriva con le generazioni seguenti. Ed il tempo presente, che solo per quest'ultimo ha intelletto, come non produce nè produrrà nulla che possa paragonarsi a quelle concezioni gigantesche, così pure, io credo, ha perduto la capacità di intenderle veramente in tutta la loro piena significazione.

Perchè molti oggi, anche fra i più moderni predicatori di novità, si ostinino a ripetere «Dante, Dante», non si vedrebbe facilmente se non si sapesse che l'istinto del ripetere non è esclusivamente proprio del pappagallo. Può egli immaginarsi differenza più profonda di quella che passa fra le tendenze etiche e sociali moderne, e le aspirazioni dantesche?

Umano! umano! è la parola d'ordine del pensiero e dell'arte modernissima. E questo umanesimo, il mondo moderno, nella sua volgare presunzione, ardisce anche di rannodare all'ideale greco! Ma la Grecia ha, nell'arte, veduto e riprodotto i tipi eterni delle cose; ha, nel pensiero, raggiunto l'affermazione appunto di questa realtà trascendente dell'ideale; e, finalmente, nell'intuizione geniale e oggettiva della vita umana, ha creato la tragedia, — la *tragedia* dico, e non le vostre appassionatissime smanie drammatiche a base esclusiva di sentimentalismo erotico, affinché

l'umanesimo, nella sua autolatria, possa compiacersi delle proprie passioni come la cortigiana dei suoi vezzi dinanzi allo specchio.

*
* *

Fatta eccezione per la Grecia e per lo Shakespeare e qualche altro raro dell'evo moderno, dei quali solo può dirsi che abbiano creato dell'arte pura, tutto il resto è sempre, più o meno, misto a tendenza o religiosa o naturalistica. La Divina Commedia sembra a me, come arte animata dalla religiosità, il capolavoro del genere. Quanto a quella ispirata dal naturalismo, se volesse presentare il capolavoro suo, non potrebbe offrire che un'opera pornografica. E non si può negare che l'arte di oggi ha, verso questo genere, una spiccata predilezione. — La quale opera, del resto, potrebbe convenientemente esser recitata o esposta in quel tempietto che il Leopardi, sotto le parole di Timandro, si proponeva di erigere a sue spese in onore del genere umano.

*
* *

Ora (tornando più strettamente al tema), come l'arte, fino ad un certo segno, può giovare del sentimento religioso, così questo può giovare

dell'arte; ma, anch'esso, fino ad un certo segno. La forma (a cui l'arte è indissolubilmente legata) è ciò che distende quasi un velo tra l'animo religioso e l'ultima sua mèta, la quale non ha nulla da fare con l'intelletto. La stessa concezione ideale delle cose è ciò che, all'ultimo, fa deviare la religiosità, la quale finisce per perdersi in chimere. Tutte le forme della nostra esistenza si affollano sul cielo intatto dell'inconoscibile e, prima gli dèi mitologici, poi il pensiero filosofico e finalmente i nostri stessi affetti idealizzati, fasciano da ogni lato la coscienza, quasi di un'atmosfera rilucente come quella che, nel giorno, ci toglie la vista del mondo sidereo. — Io torno a quell'immagine della luce perchè nessun'altra esprime così evidentemente questo pensiero e perchè così spesso s'incontra nella sacra letteratura brahmanica.

« O Sole, richiama a te i tuoi raggi, sì ch'io possa ritrovare la vera essenza mia e delle cose ». Così abbiamo inteso il morente pregare nelle Upanishadi. E veramente come colui che ha fissato il sole più non sa discernere le cose, poichè, dovunque egli guardi, l'immagine abbagliante gli si fa incontro; così la mente indiana sembrò in quel periodo che precedette il sorgere del buddismo, percossa da uno stupore che le tolse ogni altro vedere che non fosse quello della gloria di un mondo visto non più nella lotta cieca della pluralità fugace, ma nell'armonia serena dell'eterna Unità.

Così finalmente, per addurre ancora un para-

gone: quando il giovane, se di nobile animo, sente in sè primamente vibrare la vita del Tutto e, commosso da quell'impulso sconosciuto, esclama col poeta:

solo un affetto
Vive tra noi; quest'uno
Prepotente signore
Dieder l'eterne leggi all'uman core,

non vede egli allora, dall'altezza del suo entusiasmo impersonale, il mondo sotto una luce che lo trasfigura?

Ogni qual volta l'uomo, uscendo dal suo *ego*, tocca l'infinito, sia nell'amore, sia nell'arte, sia nella contemplazione della misteriosa essenza dell'universo, egli sembra anche entrare in un gaudio divino. —

Eppure voi tutti — dice il Buddha, il « desto » — voi tutti siete illusi; voi amanti, voi artisti, voi contemplanti, voi tutti sognate. E, come a colui che sogna, appare talvolta un bene sempre vicino e sempre inconseguibile, così voi ansiosamente correte dietro un mondo che, in ogni sua forma, dalle più meschine al più eccelso ideale, non ha altra realtà se non quella che si appoggia su quelli stessi impulsi da cui si sprigiona la vita mortale. Il Reale e l'Ideale — ecco i due poli del vostro sognare. Fra questi due poli si aggira ogni vostra aspirazione, ogni vostro affetto, salendo e ricadendo dall'uno all'altro, cercando nell'Ideale quella felicità che vi nega il Reale e ricacciati in questo dal desiderio di pos-

sedere, di goder l'Ideale; poichè se l'uno senza l'altro è meno che nulla, l'uno per l'altro, non è che una catena di disillusioni. Di tutti i vostri affetti solo uno ha valore poichè, solo, è capace di farvi desti, di aprire i vostri occhi; questo affetto è la *compassione*. «I miei discepoli giorno e notte si deliziano nella compassione» (*Dhammap*).

*
* *

Il parallelo che mi sono proposto di presentare tra il brahmanesimo e il buddismo, mi obbligherebbe ora a tentare un quadro di quest'ultimo, come ho cercato di tracciarlo pel brahmanesimo. Se non che il parallelo risulta già dalle cose dette nel senso che, se pel primo ci fu possibile, ajutandoci con le intuizioni dei grandi poeti, di far risplendere avanti all'intelletto qualche cosa di intelligibile, pel buddismo questo ci è in ogni modo negato. Il Reale e l'Ideale, il pensiero astratto e il sentimento, — tutto è sogno; e, arditamente potremmo dire: è il nulla, se questa affermazione non fosse, alla sua volta, distrutta dallo stesso concetto della nullità. In nessuna di quelle quattro categorie il Buddha trova ciò ch'egli cerca.

Abbiamo già veduto come nè la categoria dell'essere nè quella del non-essere convengano al Perfetto; egli è impensabile. Dove trovar quindi i concetti, le parole per tracciare un cenno anche manchevole del buddismo?

Nella stessa assoluta impossibilità di esprimersi,

tranne che per negazioni, troviamo tutte le anime veramente religiose di ogni tempo e di ogni popolo.

Io mi limito, per darne un saggio, a citare un brano di S. Teresa che appartiene agli ultimi anni della sua vita, allorchè il periodo delle allucinazioni erasi in lei, con l'età, calmato e la matura riflessione ne aveva preso il posto. Ella scrive: « tutti gli aggravi ed i fastidii di questa « vita non mi dànno più peso; attesochè m'im-
« magino di andar sognando e, destandomi, veggo
« che il tutto risolverassi in nulla » (*Relaz.*).

Eppure questo nulla di S. Teresa è ben differente, per esempio, da quello lamentato dal Leopardi.

La storia degli intimissimi sentimenti che, partendo da esperienze note più o meno a noi tutti, se ne allontanano a poco a poco e si perdono là dove, come dice il Buddha, non si può più dire nè che vi sia coscienza nè incoscienza, non esistenza nè non-esistenza, ecco ciò che potrebbe fornirci il quadro onde completare il parallelo col brahmanesimo. Ma quale penna sarà da tanto? Non certo la mia, quando vedo lo stesso Dante, appressandosi « all'ultimo desìo » interrompersi frequentemente e quasi gemere sopraffatto dalla pienezza dell'ineffabile, e raccontar concitato e, come egli stesso dice, a salti, ciò che l'intelletto inebbrinato poteva ancora vedere qua e là, dell'oblita visione.

E Dante raccontava una visione, una finzione simbolica e cioè qualche cosa in cui l'intelletto

con le sue forme aveva ancora gran parte; ma nel caso del buddismo, la trasformazione che l'animo subisce avvicinandosi all'ultima consumazione del suo misterioso destino, è troppo intima per ridestare un mutamento corrispondente nella visione intellettuale; così che questa è lasciata quasi inoperosa da parte.

L'ultimo sentimento che forse accompagna la coscienza dell'asceta fino all'« estinguersi dell'illusione » è quello del distacco da ogni cosa, della « libertà vuota e indescrivibile » (1), della « Sacra Libertà », come si esprime il Discorso 116°. E in questo senso, sembra a me debba intendersi la risposta del Buddha alla domanda che Anando gli propone alla fine del discorso: « che cosa è, o Signore, la Sacra Libertà? »

Il Buddha risponde:

« Fin dove giunge l'esistenza, la libertà del cuore è specie eterna » ossia: fin dove giunge la forma dell'esistenza, l'indipendenza del cuore (la sacra libertà) è l'immagine dell'Eterno (del Mistero; Nirvana).

Mentre la letteratura brahmanica (come anche la Divina Commedia) ci dà, per quel che riguarda l'ultimo significato della tendenza religiosa, qualche cosa di attuale nella contemplazione mistica, la letteratura buddista risveglia in noi piuttosto la coscienza della cecità totale dell'intelletto e la convinzione tutta intima e inesprimibile che ciò che deve esser raggiunto e compiuto, non è una

(1) *Dhammap.*, 92 Cf., p. 76.

conoscenza e, a rigor di termini, neppure un fatto poichè non ha nulla di affine in alcun senso col nostro essere. Gli stessi gradi della contemplazione buddistica non hanno verun significato positivo come di una conquista che realmente l'intelletto o la coscienza vadano compiendo nel regno del soprannaturale; essi non sono altro che mezzi per educare la coscienza a spogliarsi a poco a poco di ogni percezione e rendersi « vuota »; ciò che suppone al tempo istesso la quiete assoluta e infine l'estinzione di quell'impulso che le diè vita. (1)

La poesia, le immaginazioni e le stravaganze in cui il brahmanesimo esplicava gran parte del suo sentire, cedono il posto col buddismo ad una serietà calma e profonda, ad una coscienza esatta del valore delle azioni nella vita e, ciò non ostante, ad una mitezza, anzi dolcezza di affetti che tanto maggiormente ci attira, in quanto che quelli affetti, dominati completamente dalla chiara conoscenza della vanità del tutto, perdono quella esclusività e irragionevolezza che è propria di tutti gli impulsi naturali. Le passioni e gli affetti umani si estinguono da loro stessi a poco a poco, mentre il religioso s'inoltra per quella via che all'intelletto non è dato seguire; ma non sono, come nel brahmanesimo, combattuti a viva forza

(1) Nel discorso 113°, vien dichiarato come anche un cattivo monaco possa raggiungere tutti i gradi delle contemplazioni fino all'altissimo; ma "l'estinzione della illusione", (Nirvana) è a lui negata (Cfr. pag. 68).

in nome di un principio il quale, se alletta la mente, diviene però anche il tiranno del cuore. Questa mancanza di attrattiva intellettuale nel buddismo può forse riuscire arida a chi ama i colori della immaginazione o le arditezze del costruire filosofico; ma sotto quell'aridità si nasconde una ricchezza di tutt'altro genere, di cui nessuna parola può dar notizia.

Non da letture o studii puramente filosofici, ma da alcune rare commozioni profonde e improvvise di cui talvolta son causa una breve sentenza o il semplice racconto di qualche episodio nella vita dei santi o la contemplazione dell'arte e, ancor più, della natura — quando per altro tutto ciò si ripercuota su di un animo in cui la compassione, tenendo sempre desta la conoscenza del vero carattere della vita, lo preservi anche dalle illusioni dell'ideale — solo da queste quasi fulminee rivelazioni può essere risvegliata in noi come un'eco lontanissima di quel mistero, verso di cui l'animo religioso è attratto con un impeto, non di rado, veramente irresistibile.

Che la perfetta letizia di cui parlava S. Francesco a frate Leone possa nascere anche dall'esser disprezzato, cacciato, percosso e gittato sulla neve in una notte d'inverno, è cosa che non si dimostra nè vera nè falsa nè, tanto meno, si fa reale per forza d'intelletto. L'intelletto non ha nulla da vedere con quest'ordine di cose. Talchè ben poteva il Buddha soggiungere: « di questa interna Pace di cui voi tutti disputate, non avete la minima idea » (*Suttanip.*, 841).

*
* *

Il buddismo, certo, non si mantenne sempre nè in ogni luogo in così alta purità; ed io ho parlato di ciò che, senza alcun dubbio, fu un giorno e forse in qualche parte, è ancora oggi.

L'immensa altezza a cui si erano sollevati il pensiero ed il sentimento allorchè presero forma nella nuova religione del Buddha non è di quelle che possano a lungo conservarsi.

Una religione che, ripudiando senza debolezze ogni illusione di felicità, ardisce metter senza sotterfugii, come ultima mèta avanti agli occhi dell'*io* personale, la sua completa estinzione, senza che neppure uno dei tanti « perchè » sorgenti nell'animo umano, riceva una risposta — una tal religione, dico, non può nascere che in momenti eccezionali nella storia dell'uomo. Uno di questi momenti fu certo quello che dette origine al buddismo; quando la vanità della speculazione da un lato e, dall'altro (ancor più profonda) quella della stessa esistenza, si rivelavano con singolare chiarezza a questo popolo singolarissimo, in modo da sollevarlo verso l'ignoto al di là, senza bisogno nè di intendere nè di sperare. Che cosa poteva significar più per lui l'intendere e lo sperare?

Ma tali altezze si librano sul precipizio; e più d'una caduta ritroviamo nella storia delle religioni e tanto più in quelle che, avendo riconosciuto l'insufficienza di ogni umana disciplina

vollero, con arditissimo volo e abbandonando ogni conforto che studii ed arti largiscono alla debole umanità, slanciarsi senza condizioni verso il mistero che a sè le chiamava. Quando quel primo e verace fervore viene a rimettere della sua forza, vediamo questi divini ignoranti dar luogo a rozze parodie e, spesso a ipocrisia. Così il sublime movimento francescano, dovè non di rado, precipitare dalla sua generosa noncuranza d'ogni umana coltura, in una ignoranza che, insieme alla mente, involgeva il cuore, dando talvolta il triste spettacolo dell'abbrutimento piuttosto che della deificazione.

Ma che una volta al mondo, un popolo, mosso dalla sola compassione per i mali da cui tutti i viventi sono colpiti, spogliando il problema del nostro destino da ogni zavorra mitologica e senza verun desiderio di ricompensa o di felicità, siasi spinto verso ciò che è al di là di ogni intendere e di ogni sperare — è cosa semplicemente meravigliosa.

Che poi una simile dottrina non sia adatta a divenir la guida pratica giornaliera dell'uomo normale, non occorre che sia dimostrato; ma lo stesso è da dirsi del cristianesimo quale è predicato dagli Evangelii; e anche questo pare a me che non abbia bisogno di esser dimostrato. Questi sono veramente Ideali, nel senso che, per essi, abbiamo nella vita la direzione verso il significato finale e completo di tutto ciò che l'impulso morale tiene più o meno confusamente desto nell'intimo del cuore. E quanto più quel-

l'ideale vien riconosciuto e confessato senza ambage, tanto meno il sentiero della vita ci sarà penoso; mentre, al contrario, nessun progresso di macchine o di leggi sociali riuscirà a mitigare la lotta e le sofferenze umane se non animato da un barlume almeno di quell'ideale che, nella sua pienezza, non è raggiunto se non da pochi; giacchè « pochi sono gli uomini che attraversano il torrente del mondo; l'umana specie corre di qua su e giù per la riva » (*Dhp.*, 85).

*
* *

Chiudo col dichiarare che le differenze da me accennate tra le due grandi religioni, il brahmanesimo ed il buddismo, non debbono intendersi in modo troppo assoluto. Esse rappresentano le tendenze caratteristiche e ben delineate dei due modi di vedere, non già le loro esclusive qualità. Non deve esser dimenticato quel che ho fatto vedere sul principio: che il Brahmanesimo vedico, le Upanishadi ed il Buddhismo, sono i tre momenti di uno stesso svolgimento morale e filosofico; e che perciò le conclusioni alle quali in modo così netto si giunge col Buddhismo, sono già contenute nelle Upanishadi come l'albero nel seme.

PARTE II

La vita del Buddha Siddharta.

**Traduzione di alcuni testi sacri
buddistici.**



La vita del Buddha Siddharta.

I più antichi testi buddistici si occupano esclusivamente della dottrina e ci danno notizia del fondatore solo quando l'esposizione stessa della dottrina ne dà l'occasione. Così in uno dei « discorsi » troviamo un cenno della sua fuga dal mondo; in un altro, la narrazione delle sue austerità nella solitudine. Nel *Jataka*, più recente, troviamo il racconto della sua prima gioventù, fino all'abbandono della casa paterna.

Più tardi la tradizione trovò dei compilatori che fecero della vita del Buddha un racconto continuato; ma era già il tempo in cui il meraviglioso si era impadronito della storia, per sè stessa così bella nella sua semplice verità.

Io, fermandomi sulle linee generali e seguendo specialmente la leggenda siamese e il *Mahaparinibbana-sutta*, ne riferirò quanto basti a farne conoscere il carattere.

*
* *

Dal re Suddhodana e dalla regina Maia, nella città di Kapilavastu, nasceva, nel sesto secolo avanti la nostra èra, il principe Siddharta.

Cresciuto fra tutti gli splendori di una corte orientale, il giovane principe non mostrava però di curarsene gran fatto; ed il padre suo, memore della predizione che un vecchio brahmano eremita aveva fatto al nascere del figliuolo, stava in continuo timore per l'avvenire del successore del suo trono.

Secondo la predizione del brahmano il principe Siddharta sarebbe stato o un grande conquistatore o un grande asceta. E il re Suddhodana, leggendo nell'animo del figliuolo, temeva di perderlo per quella seconda via e, con lui, perder la gloria della sua stirpe reale.

Volendo perciò prevenire questo pericolo, cominciò dall'allontanare tutto ciò che, turbando l'animo del giovinetto, potesse favorirlo nella sua inclinazione al meditare.

Costruì per lui tre magnifici palazzi, contornati da ridenti giardini ove, a seconda delle stagioni ei potesse in continua letizia passare i giorni, lungi da ogni triste spettacolo della vita. Belle danzatrici e musicanti e cavalieri formavano la sua corte; ed egli, giunto al diciannovesimo anno, si sposò alla virtuosa principessa Yasodhara.

Tutto era gioventù, gioja e splendore in questo paradiso terrestre, di cui, per altro, numerose

guardie custodivano le porte, affinchè il principe non ne uscisse a conoscere la realtà della vita.

Ma una secreta malinconia a poco a poco invadeva il cuore di Siddharta; ed egli sentiva che ciò che lo circondava non era la verità, o almeno non era tutta la verità. Invano il padre raddoppiava di vigilanza e di cure affettuose; invano le feste si succedevano sempre più gaje; il sentimento di ciò che gli si voleva nascondere, gli aveva tolto per sempre la pace, ed egli non cercava omai più altro che di conoscere appieno la vita e il mondo.

D'accordo col suo auriga, trovò un giorno il modo di uscire dai suoi giardini; ed ecco, non si era di molto allontanato dai palazzi, quando un vecchio gli si fa incontro trascinandosi a stento sul suo bastone. Grinza la faccia, bianco il pelo, le labbra rientrate dove erano stati i denti, l'occhio stanco, chino il capo tentennante. Siddharta fa fermare il cocchio e, maravigliato, domanda all'auriga: — Che cosa è questa? — È un vecchio, — risponde l'altro; è l'uomo giunto a tarda età.

— Tutti gli uomini divengono così? — domandò il principe; e, fatto tornare indietro il cocchio, si rinchiuse turbato nelle sue stanze.

Ma il giorno seguente, volle uscir di nuovo e nell'angolo di una strada scorse un uomo giacente su della paglia. Era pallido il volto, bianche le mani, tremava e, gemendo, chiedeva soccorso.

— Che fa quell'uomo? — domandò ancora il principe.

— Egli è malato; — rispose l'auriga.

— Tutti gli uomini cadono malati?

— Tutti, o principe, cadon malati.

E, come il giorno antecedente, tornossene al palazzo ancora più turbato. Ed uscito il terzo giorno, vide alcuni portar su di una bara il corpo giallo ed immobile di un uomo ed altri seguirlo mettendo lamenti. Ed al principe, che attonito mirava, disse l'auriga: — È un morto; i parenti e gli amici portano il corpo al luogo dove sarà bruciato.

— Così finiscono tutti gli uomini? — domandò il principe.

— Così finiscono.

E tornato nel suo palazzo, un indicibile sgo-mento lo vinse; la fugacità della vita e tutto ciò che gli si era voluto celare, gli era omai avanti agli occhi.

La notte era giunta e aveva dato fine ai canti e ai balli; le danzatrici giacevano stanche in terra dormendo; ed all'incerto chiarore che scendeva da poche lampade su quei corpi abbandonati, quale supino, quale sul fianco, ed ai gemiti che alcune emettevano nel sonno, parve al principe riveder l'agonia e la morte. Un disgusto profondo della vita s'impadronì di lui: — « Bada, Siddharta — diss'egli a sè stesso — l'esistenza nella ruota delle transmigrazioni, deve finire con la distruzione. L'ignoranza conduce tutti gli esseri a perdizione; fa loro credere essere un bene quel che, in realtà, è male ed impedisce loro di staccarsi dalla ruota dell'esistenza ».

Uscì dal palazzo cercando pace per la notte stellata; ed errando incerto, sentiva tuttavia avvicinarsi un grande mutamento. E come l'alba cominciò a rischiarar la terra, vide passargli vicino la figura di un asceta nei suoi rozzi panni, raccolto in meditazione. Allora comprese ciò che gli restava a fare. « Questa è la via — esclamò — che condurrà al fermarsi della ruota dell'esistenza, alla fine del dolore, della vecchiaja, delle malattie e della morte ».

Ma tornando al palazzo un servo gli venne incontro portandogli la novella che sua moglie aveva dato alla luce un bambino. E Siddharta rispose: Questo bambino è una nuova catena che mi lega alla ruota delle transmigrazioni. Poi avvicinandosi alla casa, udì canti di gioja e le parole di un inno che diceva: « Felice il padre
« e felice la madre del principe Siddharta poichè
« egli estingue ogni loro dolore; felice la sposa
« del principe Siddharta poichè egli fa lieto il
« suo cuore ed estingue ogni suo dolore ».

E Siddharta pensò: « Come estinguerò io il dolore dei miei parenti se non estinguendo quello di tutti gli esseri? Per questo io cercherò la strada del Nirvana, affinchè ogni miseria possa esser distrutta ».

Ed egli fermò di fuggire quel giorno stesso e consacrarsi alla vita religiosa.

Giunta la sera domandò chi fosse alla custodia della porta; era Channa il suo fedele auriga. Ed il principe, fattolo chiamare, gli ordinò di apprestargli il suo cavallo Kanthaka.

Poi volle ancora una volta vedere la sposa ed il figliuolo; e, salito alle loro stanze, vide la bella Yasodhara che dormiva facendo col braccio e col seno quasi culla al piccolo bambino. Ed egli ancora desiderò di abbracciar quel bambino; ma: « S'io li desto — pensò — sarò forte per resistere ai loro pianti? ». E rimasto sulla soglia della porta, guardava con grande passione e combattimento nel cuore; finchè tornato in sè, pensò: « Potrei io qui trovar la Liberazione dalla ruota dell'esistenza? È impossibile. S'io resto, giammai raggiungerò la conoscenza suprema. Io debbo fuggire, e quando avrò raggiunto la conoscenza, allora tornerò ai miei parenti! ». — Così dicendo si allontanò e, fermo omai nella grande risoluzione, discese alla porta del giardino che da sè stessa si aprì. Solo Channa ed il cavallo, nel silenzio della notte, lo attendevano. Il plenilunio splendeva in tutto il suo fulgore nel cielo sereno; e la terra, sotto i suoi raggi, biancheggiava come un lago di latte. Siddharta si volse al cavallo e gli disse: « Ancora una volta, o Kanthaka, porta il tuo signore; e quando avrò raggiunto la conoscenza, mi ricorderò anche di te ». E Kanthaka, levando il capo, nitri di gioja. — Poi fuggirono. Tutta la notte corsero di galoppo e, all'alba, erano al fiume Anoma. Trapassato il fiume, Siddharta scese da cavallo, si spogliò dei suoi abiti regali; con la sua stessa spada si recise la chioma, e, voltosi a Channa gli disse: « Channa, tu sei stato il mio amico; col tuo ajuto, io entro nella vita religiosa. Torna ora ai miei

parenti; porta loro questi ornamenti regali e di loro da parte mia che non si affliggano nè sieno in ansietà per me. Io non lascio il mondo per mancanza di gratitudine verso di loro; ma perchè ho conosciuto le miserie che accompagnano l'uomo in questa esistenza delle transmigrazioni. Di' loro che io abbraccio la vita religiosa con l'intenso desiderio di salvar tutti gli esseri che sono trascinati di nascimento in nascimento pel mare dell'essere, e di condurli all'altra riva — il Nirvana immortale. E quando avrò raggiunto la conoscenza suprema e sarò divenuto il Buddha, allora tornerò ed asciugherò le lagrime della mia famiglia con la migliore delle consolazioni — la dottrina della verità ».

Quando Channa udì queste parole, cadde ai piedi del suo signore supplicandolo di poter rimanere con lui e ajutarlo e servirlo in quel deserto, pronto ad entrare anche egli nella vita religiosa. Ma Siddharta non volle concederglielo, e tornando a raccomandargli di consolare la sua famiglia, lo accommiatò. —

Come si vide solo, tutto quello che aveva lasciato riapparve vivissimo nella sua memoria; la città di Kapila, la sua famiglia e la strada percorsa con Channa e Kanthaka. « Ed ora Channa e Kanthaka, — esclamò Siddharta — mi hanno lasciato. Eccomi solo; come mutabile, come triste è la legge di questa esistenza! ».

Allora cominciò per lui la dura vita delle privazioni, le angosce del dubbio e dello sconforto.

Dietro la guida di famosi asceti, capiscuola brahmanici, egli si assoggettò alle più orribili austerità e, dopo sette lunghi anni di inutili tormenti, veniva alla conclusione che non da precetti o da pratiche esteriori, ma soltanto da un intimo cambiamento dell'animo, da una conoscenza ampia e sentita delle vere condizioni dell'esistenza, poteva esser raggiunto ciò ch'egli cercava.

Io ho già svolto questo punto nello studio antecedente; nel discorso poi che ha per titolo « la Sacra mèta » il lettore troverà narrato dallo stesso Buddha questo periodo della sua vita fino al conseguimento della conoscenza suprema.

In questo discorso il grande avvenimento è narrato con molta semplicità; ma in altri testi il maraviglioso abbonda. Tutte le potenze del male, capitanate da Mâra, una specie di Satana indiano, si scatenano contro il futuro Liberatore degli uomini, e prima con le seduzioni, poi col terrore, cercano di impedirgli il conseguimento dell'altissimo stato di Buddha. Ma invano; nessuna forza può vincer quella della carità, la quale, avendo purificato attraverso innumerevoli esistenze il carattere dell'asceta, lo conduce ora alla soglia del Nirvana. La conoscenza si fa in lui sempre più chiara e, dopo un'ultima intensa meditazione, egli comprende la grande legge della causalità: tutto l'universo infinito che si estende avanti al suo spirito in contemplazione è l'effetto della « sete di esistere »; tutti gli esseri che vivono, presenti, passati e futuri, non

sono che un'apparenza di questa « sete di esistere », ed egli comprende che, se spegnerà in sè quella sete di esistere, tutta l'infinita fantasmagoria del mondo svanirà, come svanisce il sogno per colui che si desta.

E, come ebbe visto e compreso ciò, una calma nuova, divina cominciò a scendere in lui. Sempre più chiara, più vasta diveniva la contemplazione; e quanto più egli s'innalzava in quella, tanto più la sua « sete di esistere » sembrava avvicinarsi all'estinguersi. Allora, nel silenzio in cui egli, e con lui tutto il mondo, a poco a poco si andava perdendo, sentì di esser giunto all'ineffabile; come portato dalle onde su per il mare infinito dell'Ignoto, egli toccava alfine « l'altra riva » — il Nirvana.

*
* *

Ma, all'improvviso la memoria degli uomini lo richiamò alla sua missione; e benchè per un istante esitasse, dubitando se la sua dottrina avrebbe potuto essere compresa, pure mosso da compassione e dalle esortazioni di Brahma, decise di annunziarla al mondo. Invano Mâra, il maligno, torna a tentarlo perchè, lasciando gli uomini al loro destino, egli scompaja nel Nirvana. — No, risponde il Buddha, — io non lascerò l'esistenza se prima non avrò insegnato la via della salute. Una grandissima parte degli uomini è nell'ignoranza e vi resterà; un'altra parte ha forse già da sè stessa trovato il vero; ma un'altra

è nel dubbio, e per la mia parola, giungerà a redimersi. — E messosi in cammino si portò a Benares, dove cominciò la predicazione che, peregrinando di paese in paese, continuò non interrotta per oltre quaranta anni.

I seguaci crebbero ben presto in numero prodigioso; e, benchè non mancassero le ostilità contro la nuova religione e più specialmente contro il fondatore che fu più d'una volta in pericolo di vita; pure il buddismo, se si fa il paragone con altre religioni, si diffuse in modo molto pacifico, e in questi quaranta anni di predicazione, nulla di speciale c'è da raccontare nella vita del Buddha.

Principi e ricchi cittadini facevano a gara per offrire al maestro quello che occorreva per la parca vita sua e dei suoi discepoli; ed egli, recandosi nei differenti paesi, si fermava quando in un giardino, quando in un bosco o, nella stagione delle piogge, in luoghi più riparati che spontaneamente gli venivano offerti; e là predicava ed ammaestrava chi voleva ascoltarlo. — Giunto verso gli ottanta anni, fu preso da grave malattia; ma egli, credendo ancora utile la sua presenza sulla terra, con la forza della volontà vinse il male e continuò a peregrinare ammaestrando e facendo sempre nuovi discepoli. Ed avendo udito come questi attendevano ch'ei nominasse un successore che, dopo la sua morte, continuasse a dirigere l'Ordine da lui istituito, egli li trasse d'inganno e spiegò bene il suo concetto. Dopo la sua morte nessuno si sarebbe

detto superiore o inferiore agli altri fratelli, nessuno attendesse la salute se non dai proprî sforzi. Aver egli predicato la dottrina apertamente a tutti senza distinzioni nè di caste, nè di iniziati. Finchè le sue parole o meglio la dottrina vivesse nel cuore dei discepoli, essa non sarebbe decaduta; ma se, l'ambizione o l'egoismo o la vanità fossero penetrate nell'Ordine dei Bikkshu (mendicanti), nessuna gerarchia, nessun suo rappresentante avrebbe potuto salvarla. Poi, chiamò il suo fedele discepolo Anando e gli disse: « Aspetta altra cosa l'Ordine da me? Fra tre mesi il Buddha entrerà nel Nirvana ». E all'annunzio solenne, la terra tremò; ma nulla rispose Anando.

E per la seconda e per la terza volta il Buddha ripeté la stessa domanda e lo stesso annunzio: « Aspetta altra cosa l'Ordine da me? Fra tre mesi il Buddha entrerà nel Nirvana ».

Poi, levatosi con gran numero di discepoli, continuò a predicare e, peregrinando, si portò nel villaggio di Pava, dove Chunda, un fabbro, lo invitò a riposarsi alquanto ed offrì da mangiare a lui e a tutta la comunità. Il Buddha accetta, ma proibisce espressamente ai suoi discepoli di gustare certa carne di cinghiale, altri dicono certi funghi (1) che egli riserba per sè.

Dopo di aver gustato di questo cibo, egli è preso da violenti dolori; è la malattia che deve

(1) Funghi appunto detti porcini (Vedi NEUMANN, nella prefaz. ai *Discorsi di Buddha*).

toglierlo dal mondo. Nondimeno si rimette in cammino.

Per via è assalito da sete ardente; ed egli prega il suo fido Anando di portargli dell'acqua. Cerca questi inutilmente e solo scopre un pantano tutto sudicio e terroso; ma obbedendo al maestro, vi affonda la brocca; ed, ecco, l'acqua che raccoglie è limpida come sgorgata dalla sorgente.

Continua il viaggio interrotto da frequenti riposi; e, giunto nel paese dei Malla, in un bosco ridente in vicinanza di Kusinagara, il Buddha sempre più rifinito di forze, prega Anando di stender in terra il suo mantello sotto due alberi in fiore; ed egli vi si corica su per non mai più rialzarsi.

La notizia del suo arrivo si diffonde per tutto il paese circostante e da ogni parte si accorre per vedere e per udire l'ultima volta il maestro che, fino agli ultimi momenti, dà consigli ed esorta i numerosi discepoli che gli fanno corona. E sentendo come Anando, per non affaticarlo maggiormente, rimandava un nuovo postulante, il mendicante Subhadda; egli lo fa richiamare, lo istruisce e lo ammette nell'Ordine. Fu questi l'ultimo discepolo che ricevesse l'abito dalle mani stesse del maestro.

Poi si volse a tutti i monaci e chiese se avessero nulla da domandargli; fra breve tempo egli non sarebbe più. Tutti tacquero; ma il Buddha udì la voce di Anando che piangeva nascosto dietro alcuni alberi; e, fattolo chiamare, gli disse:

« Anando, tu sei stato il mio fedele ajuto per lunghi anni; hai avuto cura di me con amore e con devozione; ora io sono vecchio e pervenuto al termine della mia ultima esistenza; perchè piangi tu? non ho io più e più volte spiegato come ogni cosa composta deve giungere al dissolvimento? Non è l'impermanenza condizione di tutto ciò che esiste? ». E, indirizzandosi nuovamente a tutti i monaci, raccomandò loro la concordia e l'amore e (tranne il rispetto dei giovani discepoli verso gli anziani) il non ammetter tra loro un capo, una supremazia e il non attendere la salvezza da verun ajuto esterno: « Voi, voi stessi dovete sforzarvi; i Buddha sono soltanto i predicatori ».

Poi, facendosi il momento sempre più solenne, soggiunse: « Fratelli, io vi esorto dicendo: l'impermanenza è inerente ad ogni cosa composta; fate con diligenza la vostra salute ».

Queste furono le sue ultime parole. Dopo le quali si raccolse in profonda meditazione e salendo a poco a poco d'estasi in estasi, non dava segno alcuno di vita; ma i più veggenti tra i discepoli seguivano il loro maestro in tutti i profondi movimenti per la scala delle contemplazioni.

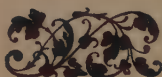
Giunse finalmente all'altissimo grado e, da questo, al Nirvana; ed immediatamente il Buddha spirò.

Una pioggia di fiori scese dagli alberi sul suo corpo mentre tutto il mondo si scuoteva violentemente dalla terra al cielo di Brahma; e per

tutti gli spazî dell'universo echeggiarono voci e suoni d'una soavità mai udita. Allora Anando non potè più frenarsi; e piangendo e dimenandosi in terra esclamava: « Troppo presto, ah! troppo presto è passato il dolce maestro ». Ma i discepoli più perfetti, calmi e raccolti, ripetevano la sentenza: « Impermanente è tutto ciò che esiste. Come potrebbe ciò che è composto non giungere a dissoluzione? ».

*
* *

I cittadini di Malla celebrarono sontuose esequie; bruciarono il corpo del Buddha e se ne divisero le reliquie con altre popolazioni circostanti intervenute ai funerali.



Come curiosità ricorderò che la storia del Buddha penetrò anche tra le leggende cristiane sotto il nome di San Giosafat. Anche egli, tenuto dal padre lontano da ogni triste esperienza della vita, incontra poi un vecchio, un malato e un convoglio funebre; e, colpito dalla miseria dell'esistenza, vuol abbandonare il mondo; invano il demonio cerca di sedurlo con visioni e con spaventi; egli, vittorioso, lascia la casa paterna e si fa

eremita. La prima redazione di questa leggenda è in greco di S. Giovanni Damasceno, nel IX secolo.

Alcuni hanno voluto riconoscere nel nome Giosafat o Josaphat, una corruzione del termine Bhodisattva che è l'appellativo di colui che è giunto all'ultimo grado, precedente quello di buddha perfetto.



TRADUZIONI

Dal « Dhammapada » e dal « Suttanipata »
(*Frammenti*).

K. E. NEUMANN, *Der Wahrheitpfad*. Leipzig, Veit u. C., 1893 — M. MÜLLER, *Dhammapada (Sacred books of the East, vol. X)* — F. FAUSBÖLL, *Sutta-Nipata (Sacred books of the East, vol. X)*.

Dal cuore vengono le cose; nascono dal cuore, sono ordinate dal cuore. Se l'uomo parla con cattivo cuore, opera con cattivo cuore, il dolore lo seguirà come la ruota segue il piede dell'animale. (1)

Dal cuore vengono le cose; nascono dal cuore, sono ordinate dal cuore. Se l'uomo parla con buon cuore, opera con buon cuore, la gioja lo seguirà simile all'ombra inseparabile. (2)

« Egli mi offese, mi percosse, egli vinse, trionfò di me »; in colui che nutre tai sentimenti, l'ira non poserà mai. (3)

L'odio non cessa per l'odio; tu vincerai l'odio altrui, vincendo il tuo; questa è una legge eterna. (5)

Chi cerca ricchezze e piaceri, illuso dai sensi,

irrequieto, smodato nel cibo, pigro e vile — quegli è in balia della Morte, come un albero meschino in balia del vento. (7)

Come la pioggia penetra nella casa mal coperta, così le passioni nel cuore dello spensierato. (13)

*
* *

La serietà vince la Morte; la spensieratezza conduce al regno della Morte. Coloro che sono nella serietà non morranno più; ma gli spensierati sono già come morti. (21)

Appieno consci di cotesta serietà in tutte e in ciascuna cosa, i saggi nella loro serietà si rallegrano, beati nella santità. (22)

Raccolti nel loro intimo, saldi e costanti nella loro via, questi saggi raggiungono l'Incomparabile, il Nirvana, l'altissima salute. (23)

Con coraggio e serietà, dominando te stesso e rinunciando, créati o forte, un'isola salda contro ogni poter di flutti. (25)

. Non ti lasciar prendere dalla spensieratezza, dall'amore e dai piaceri; seriamente in te raccolto, raggiungerai ampia beatitudine. (27)

*
* *

Come il pesciolino tratto con inganno fuor dell'acqua sulla riva, così s'agita e affanna il nostro cuore in questo regno della Morte. (34)

Quel che il nemico può preparare al nemico o l'odio immaginar contro l'odiato, non giunge al male che l'uomo può ricever dal proprio cuore. (42)

Quel che il padre o la madre o i parenti o gli amici possono preparare, non giunge al bene che l'uomo può ricever dal proprio cuore. (43)

*
* *

Considera questo corpo come spuma; riconosci la sua fallace esistenza; spezza la freccia fiorita del re della morte e sfuggi al suo dominio. (46)

Non i difetti altrui o le altrui colpe o ciò che essi hanno fatto o non fatto; ma guarda nel tuo proprio cuore ciò che tu stesso hai fatto o non fatto. (50)

Come da un cumulo di fango sull'orlo della strada può levare il capo un fiore di loto, profumato e bello, così splende nel torbido mondo, sulla turba dei ciechi, nella chiarezza della santità il discepolo di Colui che si è destato (del Buddha). (58-59)

Lunga è la notte all'insonne; lunga la via allo stanco, lungo l'errare dello sciocco che non comprende la verità. (60)

« Questi sono i miei figli, queste ricchezze mi appartengono »: con tali pensieri lo sciocco si tormenta. Egli stesso non si appartiene; quanto meno figli e ricchezze? (62)

*
* *

Pochi sono gli uomini che attraversano il torrente del mondo; l'umana specie corre di quà su e giù per la riva. Ma quei che hanno sete di verità, tutti rivolti all'unica mèta chiaramente annunciata, quelli attraverseranno il terribile torrente di morte. (85-86)

Lungi dalla vita volgare, consácrati a più nobil'opera: abbandona la casa e, come monaco mendicante, lontano e straniero dalla patria tua, fa della solitudine la tua delizia; quella delizia che a pochi è dato comprendere. (87)

Sfuggito all'ardor delle passioni, libero dal desiderio, puro nell'intimo, spegni nel più profondo del cuore ogni legame. (88)

Quelli che, in perfetta santità, con fermezza di cuore, vanno senza più desiderii, quelli — beati — hanno posto fine all'esistenza; essi, desti dall'illusione, risplendono; essi, gli scomparsi dal mondo (1). (89)

*
* *

Quegli che ha compiuto la sua via, vincitor d'ogni cura, sciolto dall'essere e che dietro di sè lasciò questo labirinto di catene; quegli è sanato da ogni dolore. (90)

(1) Confr. il passo di *Subaddha* a pag. 78.

La via di coloro che fuggono le ricchezze, conoscono [lo scopo] del nutrimento e dimorano nel vuoto della libertà indescrivibile — la loro via è difficile ad esser compresa, come quella degli uccelli nell'aria. (92)

Gli stessi Dei invidiano colui che, sereno, domina i sensi come l'auriga i ben domati cavalli; non è vanitoso ed è libero dall'illusione. (94)

Quieto il cuore, quiete le parole, quieta l'azione di colui che ha raggiunto la conoscenza perfetta, la pace del santo. (96)

Quegli che, libero da credulità, conoscendo l'Immortale, distrusse il mortale spezzando le catene di tempo e di spazio, purificato dall'illusione dei desiderî; quegli, in verità, è il più grande degli eroi. (97)

Nel villaggio, nelle selve, per i piani e sulle montagne, dovunque il santo dimori, il luogo è incantevolmente bello. (98)

*
* *

Non colui che in battaglia vinse mille migliaja di uomini; quegli che solo vinse sè stesso, quegli, in verità, è il più forte degli eroi. (103)

E se per cent'anni, di mese in mese, offrirai sacrifici a migliaja o se invece per un sol momento onorerai colui che vinse sè stesso; questa onoranza val più che l'offerir per cento anni. (106)

E se tu viva cento anni inconscio della vanità del mondo, assai più è un giorno, conosciuta quella vanità. (113)

E se tu viva cento anni inconscio dell'ultima mèta; assai più è un giorno, avendo visto l'ultima mèta. (115)

*
* *

Volgiti presto al bene e chiudi al peccato il tuo cuore; chi opera con pigrizia, resta inclinato al male. (116)

Anche i malvagi godono finchè il male non è maturo; non appena il mal frutto giunge a maturità, il male cadrà su di loro. (119)

Anche i buoni s'attristano finchè il bene non è maturo; non appena il buon frutto giunge a maturità, il bene scenderà su di loro. (120)

Se la tua mano è senza ferite, tu puoi toccare il veleno; esso non passerà la pelle sana; così il male non tocca l'innocente. (124)

Alcuni rinascono di nuovo; il malvagio scende all'inferno, il buono ascende al cielo (1), il santo cessa di esistere. (126)

Non in cielo, non negli abissi del mare, non nelle segrete caverne dei monti si trova un luogo al mondo, dove l'uomo possa sfuggir la sua colpa. (127)

(1) I cieli ed inferni temporari, di cui vedi a pag. 89.

*
* *

Ogni essere vivente aborre dalla sofferenza; ogni essere vivente fugge la morte. Riconosci te stesso in ogni essere e non sii tu la causa di sofferenze e di morte. (129)

Chi, senza compassione, tormenta i viventi che, al par di lui cercano il benessere, non si troverà felice dopo la morte. (131)

Non esser duro nelle parole verso alcuno; facilmente egli ti risponderà con la stessa misura; triste cosa è la rissa e presto scende ai fatti. (133)

*
* *

Come sorridere, come gioire mentre ardono le fiamme dell'essere? (1). Immersi in profonde tenebre, non sospirate voi la luce? (146)

L'età consuma questo corpo, fragile nido di malattie, ammasso di corruzione che, alla fine, si dissolve; poichè nella vita si asconde la morte. (148)

L'uomo che ha poco appreso, cresce ed invecchia come un bue; il suo ventre cresce ma non la sua conoscenza. (152)

Cercando l'architetto di questa casa (2) io son

(1) Confr. pag. 87.

(2) La "casa" è il corpo e l' "architetto" è la "sete di esistere". — Queste due strofe sono famose tra i buddisti, poichè, secondo la tradizione, pronunziate dal Buddha nel momento in cui raggiunse la conoscenza suprema.

corso attraverso infinite forme di esistenza; e tormento è il nascere e rinascere sempre di nuovo. Ma ora, o architetto di questa casa, sei stato scoperto; tu non ricostruirai la casa. Tutto il palco è distrutto, le mura diroccate e il cuore, felice, si discioglie nell'annientamento di ogni desiderio. (153-154)

*
* *

Se un uomo rende sè stesso così come egli insegna agli altri di dover essere, allora, avendo domato sè stesso, potrà domar gli altri; ma domar sè stesso è difficile. (159)

Facile è il male, facile il peccato e ciò che a noi stessi prepara affanni. Ma ciò che è puro, il bene — oh! come questo è difficile! (163)

Dal tuo intimo viene il peccato, dal tuo intimo il mal volere; dal tuo intimo è evitato il peccato, dal tuo intimo nasce il buon volere. Da te stesso sei o buono o cattivo; niun altro fuor di te stesso, può farti puro. (165)

*
* *

Fuggi la volgarità, scaccia da te la pigrizia; detesta tutto ciò che è falso nè t'immischiare con le cose del mondo. (167)

Considera il mondo come una bolla, consideralo come un miraggio. Il re della Morte non vedrà colui che così considera il mondo. (170)

Vieni, guarda questo mondo che abbaglia come un carro regale; il pazzo vi giace immerso, ma il saggio nol tocca. (171)

Quei che delle passate colpe si pente con vero rimorso, risplende nel mondo come la luna nel cielo sereno. (173)

Oscurità avvolge il mondo e pochi possono vedervi; pochi salgono al cielo, come uccelli sfuggiti alla rete. (174)

Sopra ogni potere di re, sopra ogni felicità del cielo, sopra ogni dominio del mondo, è il frutto della santità. (178)

*
* *

Anche gli Dei invidiano coloro che son desti, costanti, lieti nella rinunzia, beati nell'intima quiete. (181)

Astenersi da ogni male, consacrarsi soltanto al bene, e purificare il proprio cuore, ecco la dottrina dei Buddha. (183)

La pazienza è la più alta virtù e l'ascesi, la più alta salute: così insegnano i Buddha. Non è monaco quei che rimprovera gli altri o, irato, gli offende. (184)

Non vi sono piaceri che soddisfacciano anche se l'oro piovesse a torrenti; quegli che vede che i piaceri sono un inganno e causa di dolori, quegli veramente vede. Anche ai piaceri del cielo egli non ha più il cuore; il discepolo del

Perfetto Vincitore non trova beatitudine se non nell'annientamento di tutti i desideri.

(186-187)

Chi trovò il suo rifugio presso il Buddha, la sua Parola e i suoi discepoli, quegli conosce nel loro vero significato le quattro sacre Verità: il dolore, la causa del dolore, la vittoria sul dolore, la sacra otto partita via che conduce alla fine del dolore. Solo in queste [Verità] si trova sicurezza, solo in queste, l'altissimo rifugio; chi scelse un tal rifugio, porrà fine ad ogni dolore.

(190-192)

*
* *

Oh! come felici viviamo noi senza odio verso coloro che ci odiano. In questo mondo pieno di odii, noi dimoriamo liberi da ogni odio. (197)

Oh! quanto felici viviamo noi puri tra la corruzione; in questo corrotto mondo, noi dimoriamo risanati. (198)

Oh! quanto felici viviamo noi, senza desideri tra gli avidi; in questo mondo consunto dai desideri, noi dimoriamo liberi dai desideri. (199)

Oh! quanto felici viviamo noi, noi che nulla al mondo possediamo. Saziati di serenità, noi risplendiamo come Dei. (200)

La vittoria genera odio e furore e i vinti gemono. Felice vive chi giunse alla calma, lungi dalla voluttà e dalla miseria della vittoria.

(201)

Nessun fuoco brucia come la passione, nessuna sciagura uguaglia l'odio, nessun male uguaglia l'illusione, nessuna maggior felicità della pace suprema. (202)

La salute è il più gran bene: l'appagarsi, il più ricco tesoro: la pace dell'animo, il migliore amico: il Nirvana, l'altissima felicità. (204)

*
* *

Non ti attaccare a ciò che ti è caro; triste è il lasciar l'oggetto amato. Nessun legame terreno lega colui che nulla ama e nulla odia. (211)

Dalla gioja nasce il dolore, dalla gioja nasce il timore; chi si è sciolto dalla gioja non conosce nè dolore nè timore. (213)

Quegli che nell'intimo si sente rapito verso l'Ineffabile, quegli, morto al desiderio, vien chiamato « colui che ascende in alto ». (218)

*
* *

Vinci l'iracondo con la mansuetudine, il malvagio con le buone azioni, l'avaro con la liberalità, il bugiardo con la verità. (223)

*
* *

Tu sei già come una foglia secca; i messi della Morte t'attendono; tu sei sulla soglia per partire, ma non hai provvisione alcuna pel tuo viaggio. (235)

Il saggio spazzi via le impurità del suo cuore come l'argentiere le impurità dell'argento; una ad una, a poco a poco, scegliendo il momento.

(239)

La vita è facile a viverci per un uomo senza pudore, furbo, violento, intrigante, soverchiatore e volgare. Ma duramente vive chi è modesto, chi cerca il giusto, è mite, onesto e puro.

(244-245)

La colpa altrui è facilmente veduta, ma la propria è difficile a vedere. L'uomo ventila le colpe del suo vicino come la pula; ma le sue proprie colpe egli nasconde come al giuoco dei dadi, il furbo nasconde l'inganno.

(252)

Se l'uomo osserva i difetti altrui ed è sempre inclinato al biasimo, le sue passioni cresceranno ed egli sarà tanto più lontano dalla loro estinzione.

(253)

*
* *

Un uomo non è anziano perchè ha i capelli bianchi; la sua età può essere avanzata, ma egli è chiamato « vecchio-invano ».

Quegli in cui si trovano verità, giustizia, bontà, rinunzia, pazienza ed è senza macchia e fermo; quello è da chiamarsi anziano.

(260-261)

Tonsura non fa penitente; l'indisciplinato, bugiardo, ancora agitato dai desiderii, potrebbe egli dirsi un penitente?

(264)

Ma quegli che, spegnendo in sè ogni peccato,

grande e piccolo, espia il male; quegli è da dirsi penitente. (265)

Non si divien Signore, signoreggiando e opprimendo i viventi; chi ama ogni vivente, quegli è da dirsi Signore. (270)

Non per severità di disciplina, nè per molto studio, ma per la felicità del raccoglimento nella gloria della solitudine io, monaco, sento la salute della Rinunzia; quella salute da cui il mondo con orrore rifugge. Calmo son io poichè l'illusione della volontà è distrutta. (271-272)

*
* *

Voi stessi dovete sforzarvi con ogni potere; i Buddha non sono che gli annunziatori. Ai costanti, ai saggi, sarà dato uscir dal regno della Morte. (276)

« Tutta l'esistenza fugge senza tregua »
« tutta l'esistenza è ardente dolore »
« tutto il mondo è senza sostanza »
chi questo vede a fondo, presto sarà sazio dell'esistenza; tale è la via della salute. (277-279)

Senza vigore nella lotta e, sebben giovane e forte, pigro, timoroso e senza fede, debole nel pensare e nel risolvere; — un tale infingardo non troverà la via. (280)

Finchè l'amore del maschio verso la femina, anche il minimo, non è distrutto, l'animo sarà sempre legato, come il vitello che beve il latte della madre. (284)

Con la tua propria mano strappa via l'amor
di te stesso, come in autunno il fior del loto.
Compi la liberazione, il Nirvana annunziato dal
Buddha. (285)

*
* *

Quegli che, cercando il suo proprio bene, è
causa di dolore agli altri, quegli, trascinato dalla
passione, non si libererà dalle passioni. (291)

Sempre desti e pronti, i discepoli di Gotamo
Buddha son beati giorno e notte nella dolcezza
dell'animo, nella bontà e nella pazienza. (300)

Sempre desti e pronti, i discepoli di Gotamo
Buddha son beati giorno e notte nella sacra fe-
licità del raccoglimento. (301)

Fin da lungi si scopre un nobil carattere,
come le cime dell'Himalaya; ma i volgari presto
scompajono, come frecce scagliate nell'oscurità
della notte. (304)

Solo siedendo, solo dormendo, solo errando
con animo fermo, solo frenando il proprio cuore,
fa della selva la tua lieta dimora. (305)

*
* *

Nello spensierato i desiderii crescono come
l'erba rampicante; ed egli corre di esistenza in
esistenza come la scimia di ramo in ramo in
cerca di frutti. (334)

A voi tutti che siete intorno a me, io dirò cosa

stupenda: scavate la radice del volere come colui che cerca le radici odorose dell'Uscira; affinchè non torniate e ritorniate ad esser travolti dalla morte, come le canne dalla furia del torrente.

(337)

Come un albero, sebbene abbattuto, torna a rinascere finchè son salve le radici; così rinasce il dolore finchè la sua radice, il desiderio di vita, non è distrutto.

(338)

I saggi non chiamano forti i legami fatti di ferro, di legno e di canapa; molto più forte è la cura delle pietre preziose, dell'oro, dei figli e della moglie.

(345)

Sciogliti dal passato, sciogliti dal futuro, sciogliti dal presente o vincitore del mondo! Libero da tutto, sei fuor del nascere e del decadere.

(348)

Ciò che doveva esser fatto è stato fatto: senza timore, senza colpa, senza desio, ho distrutto la forma dell'esistenza; questa è l'ultima mia vita.

(351)

*
* *

Quegli pel quale *io* e *mio* scomparvero del tutto in questa esistenza di sogno e che non si attrista su ciò che più non è; quegli è da chiamarsi monaco.

(367)

Il monaco mite, buono, lieto nella dottrina del Buddha, raggiunge il regno della pace; il felice dissolvimento dell'esistenza.

(368)

Vuota, o monaco, questa pesante barca. Vuota, navigherà facilmente; libero da desiderio e da odio, approderai al Nirvana. (369)

Entrando nella sua cella vuota, ma con la calma nell'anima, il monaco prova una delizia più che umana, vedendo chiaramente la verità. (373)

E come sempre più chiaramente ei vien vedendo attraverso l'illusione di questa vita che corre alla morte, egli è preso dall'intima gioia di colui che discopre l'Eterno. (374)

Come l'arbusto del gelsomino scuote da sè i fiori appassiti; così, o discepoli, gettate lungi da voi la cupidigia e l'odio. (377)

Quegli che, giovane ancora, si consacra monaco nell'Ordine del Buddha, risplende sul mondo, come la luna uscita fuor delle nubi. (382)

*
* *

Attraversa, o Santo, coraggiosamente il fiume del desio! Quando avrai conosciuta la fine dell'esistenza, conoscerai ciò che è la non-esistenza. (383)

Quegli pel quale tanto *l'al di là* quanto *il di quà*, scomparvero; pel quale *di quà* o *di là*, nulla più significa, quello io chiamo Santo. (385)

Niuno aggredisca un Santo; ma il Santo, aggredito, non fugga. Guai a colui che aggredisce il Santo; e guai a colui che fugge il suo aggressore. (389)

A che ti giova, o sciocco, l'acconciatura del capo? a che l'abbigliamento o il cilizio? Nel tuo intimo è il guasto; ma tu fai netto il di fuori.

(394)

Quegli che, senza armi nè difesa, benevolo verso ogni essere vivente, non percuote nè uccide, quegli io chiamo Santo.

(405)

Senz'ira tra gl'iracondi; senza difesa tra gli armati; senza desideri tra gli appassionati; tale, invero, è il Santo.

(406)

Quegli che niente spera da questo mondo, niente dall'altro, guarito dallo sperare, guarito dal mondo; quello io chiamo Santo.

(410)

Quegli che, sciolto da ogni legame verso gli uomini, si è sollevato sopra ogni legame verso gli Dei ed è libero da ogni genere di legami — quello io chiamo Santo.

(417)

Non gli Dei, non i Genii, non gli uomini comprendono la via di colui che ha vinto l'illusione — la via del Santo.

(420)

Quegli per cui nulla è il passato, nulla il futuro, nulla il presente, nulla chiede e nulla considera; quegli io chiamo Santo.

(421)



Dal « Suttanipata ».

(Frammenti).



I Buddha disse :

Ciò che si acquista recitando inni e preghiere non si mangia presso di me; questa non è la religione di chi vede rettamente; il Buddha respinge ciò che si acquista recitando inni e preghiere. Questa è la condotta dei Buddha finchè la loro religione esisterà.

Ecco tutto ciò che deve farsi da chi, con prudenza, cerca il bene, avendo raggiunto la pace del Nirvana: sia egli abile, onesto, coscienzioso, di miti parole, gentile, non superbo; stia contento al poco, non si dia molte brighe; calmo nei sensi, non arrogante, nè cupido tra gli uomini. Si astenga da ogni bassa azione, riprovata dai saggi.

— Possano tutti gli esseri trovar felicità, sicurezza e la pace del cuore. Qualsivoglia essere vivente, debole o forte, grande o piccolo, visibile o invisibile, vicino o lontano, che sia già nato o cerchi di nascere, — possa ogni creatura esser felice.

Non ingannare alcuno, non disprezzare alcuno nè, per ira o risentimento, desiderare il male altrui.

Come una madre, a rischio della sua vita, veglia sul suo proprio figliuolo, il suo unico figliuolo, così nutra ciascuno illimitata benevolenza verso tutti gli esseri.

Nutra ciascuno benevolenza e illimitata carità verso tutto il mondo, in ogni regione, di sopra, di sotto, a destra e a manca, vincendo ogni impedimento di odii o inimicizie.

L'uomo — o ch'egli vada o stia o segga o giaccia — finch'egli è desto conservi così il suo cuore. Miglior vita non v'è in questo mondo.

Quegli che, senza attenersi a dottrine, è virtuoso e dotato della perfetta visione, avendo soggiogato ogni appetito dei sensi — non tornerà ad entrare in utero di madre.

*
* *

— Oggi è il quindicesimo giorno; è giorno di digiuno; la notte è bella (così diceva Satagira ad Hemavata); vieni, andiamo a vedere il nuovo Maestro, Gotamo (il Buddha).

— È la sua mente ben disposta verso ogni essere? (così rispose Hemavata) — ha egli il dominio dei suoi pensieri circa le cose desiderate o non desiderate?

— La sua mente è ben disposta verso ogni essere; egli ha il dominio dei suoi pensieri circa le cose desiderate o non desiderate.

— Non prende egli ciò che non gli vien donato? sa egli moderarsi nella sua condotta con i viventi? è egli lontano dall'indolenza? e non tralascia la meditazione?

— Egli non prende ciò che non gli vien donato; sa moderarsi nella sua condotta con i viventi; è lontano dell'indolenza; il Buddha non tralascia la meditazione.

— È egli dato al piacere dei sensi? è la sua mente inquieta? ha egli sorpassato la vanità (delle speculazioni)? vede egli chiaramente le cose?

— Egli non è dato al piacere dei sensi; la sua mente è ferma; egli ha sorpassato la vanità (delle speculazioni); il Buddha vede chiaramente ogni cosa. L'animo di (questo) Muni (monaco) è perfetto nell'azione e nella parola. Gotamo è perfetto nella conoscenza e nella vita. Andiamo a vederlo. Vieni, vedremo Gotamo dai piedi di antilope, gentile, saggio, che vive di poco cibo, senza desiderii: il Muni in meditazione nella foresta. A lui che è come il leone degli eremiti, che non cerca il piacere dei sensi, noi faremo domanda sulla liberazione dai lacci della morte.

*
* *

Questo io ho udito.

Un tempo dimorava il Buddha ad Alavi nel regno di Alavaka. E Alavaka andò là dove il Buddha dimorava ed essendo andato là, egli disse così al Buddha:

« Vieni fuori, o Samana! » (1).

« Sì, amico », e così dicendo, il Buddha venne fuori.

« Torna dentro, Samana! ».

« Sì, o amico », e così dicendo, il Buddha rientrò.

E per la seconda volta Alavaka disse al Buddha:

« Vieni fuori, o Samana! ».

« Sì, o amico » e così dicendo, il Buddha venne fuori.

« Torna dentro, Samana! ».

« Sì, o amico », e così dicendo, il Buddha rientrò.

E per la terza volta Alavaka disse al Buddha:

« Vieni fuori, o Samana! ».

« Sì, o amico » e così dicendo, il Buddha venne fuori.

« Torna dentro, Samana! ».

« Sì, o amico », e così dicendo, il Buddha rientrò.

E per la quarta volta Alavaka disse al Buddha:

« Vieni fuori, o Samana! ».

« Io non verrò fuori, o amico; fai quello che ti piace ».

« Io ti porrò una questione, o Samana; e se tu non saprai rispondervi, io dissiperò la tua dottrina o spezzerò il tuo cuore, o ti prenderò per i piedi e ti scaglierò all'altra riva del Gange ».

« Amico, io non vedo alcuno in questo mondo

(1) Il Buddha Gotamo era nato nella setta religiosa dei Samani.

o nel mondo degli Dei, Mâras, Brahmani, che possa dissipare la mia dottrina, o spezzare il mio cuore o prendermi per i piedi e gittarmi all'altra riva del Gange; nondimeno, o amico, domanda ciò che vuoi ».

Allora Alavaka parlò così al Buddha:

« Quale in questo mondo è la miglior dote per l'uomo? qual cosa bene osservata lo renderà felice? quale fra le cose soavi è la più soave? vivendo in qual modo si dirà esser la vita ottima? ».

Il Buddha rispose:

« La fede è in questo mondo la miglior dote per l'uomo; la religione, bene osservata, lo renderà felice; la verità è la più soave delle cose; vivendo con intelligenza sarà la vita ottima ».

Alavaka disse:

« Come si traverserà il torrente dell'esistenza? come traversar l'oceano? come si conquisterà il dolore? come si divien puri? ».

Il Buddha rispose:

« Con la fede traverserai il torrente; con lo zelo l'oceano; sforzandoti vincerai il dolore; dall'intelligenza sarai purificato. — Interroga altri Samana o Brahmani se v'è in questo mondo altra cosa più grande della verità, della moderazione, della liberalità e della pazienza ».

Alavaka disse: « Perchè interrogherò io altri Samana o Brahmani? Conosco ora qual'è il mio bene futuro. Poichè il Buddha, così buono, venne a vivere in Alavi, io ho conosciuto ove si trova il buon frutto. Io peregrinerò di villaggio in villaggio, di città in città, venerando

il perfetto Illuminato e la perfezione della sua dottrina ».

*
* *

Questo corpo, composto di ossa e membrane e nervi e muscoli e ricoperto di pelle, non lo si vede come realmente è. Esso è riempito dagli intestini, dallo stomaco, dal fegato, dal cuore, dai polmoni, dalle reni, dalla milza; muco, saliva, sudore, linfa, sangue, ecc. Da nove parti versa sozzure. La cavità del capo è riempita dal cervello. — Allo sciocco, guidato dall'ignoranza, tutto ciò sembra una gran cosa.

E quando il corpo giace morto, gonfio e livido, abbandonato nel cimitero, nè anche i parenti se ne curano. I cani e gli sciacalli e i lupi e i vermi, i corvi e gli avvoltoi lo divorano.

Il monaco, in possesso dell'intelligenza, avendo udito la parola del Buddha, egli certamente conosce il corpo; poichè egli lo vede come realmente è. Un tal monaco, sciolto dal desiderio, in possesso dell'intelligenza, è giunto già alla pace immortale, l'immutabile stato del Nirvana.

Questo corpo sui suoi due piedi è amato sebbene impuro, sozzo, pieno di disgustose materie, che esso manda fuori da più parti.

Chi, se non un cieco, può gloriarsi in un tal corpo e disprezzar gli altri?

*
* *

Il distruggere gli esseri viventi, l'uccidere, il ferire, il rubare, il mentire, l'ingannare, il tur-

piloquio, il fornicare — questo è ciò che macchia l'uomo; non il mangiare o non mangiar carne.

Non carne di pesce, non digiuni, non nudità, non tonsura, non il piagnucolare, non sudiceria, non l'adorazione del fuoco o sacrifici o inni od oblazioni od osservanza di tempi, purificheranno il mortale che non ha conquistato il suo dubbio.

*
* *

Non è amico quegli che sempre nutre sospetti e cerca e nota i difetti; ma quegli su cui si riposa, come il figlio sul seno della madre, quegli in verità è l'amico che non ci può esser tolto da altri.

*
* *

Déstati, sorgi! come dormire? colpiti in questo mondo dalla freccia della miseria, possiamo noi dormire? Déstati, sorgi! impara e cerca la pace; sì che il re della morte, conoscendo la tua indolenza, non ti trascini nel suo potere. Líberati dal desiderare, di cui uomini e Dei sono gli schiavi; non lasciar passare il momento propizio; poichè coloro che un tal momento lasciano fuggire, si pentiranno nell'inferno.

L'indolenza è male; ma tu, con energia e intelligenza, estrai dal tuo cuore la freccia (della miseria).

*
* *

Quel monaco che non si cura di auguri (*omen*), sogni, meteore ed altri segni, — quegli va per la buona via. Così disse il Buddha.

Vinca il monaco le sue passioni per i piaceri tanto umani che divini; avendo così vinto l'esistenza e intendendo la Dottrina, egli andrà per la buona strada.

Quegli che non vede alcuna essenza nell'esistenza, avendo vinto ogni legame di desiderii e passioni, quegli è indipendente nè può esser guidato da altri. Egli è sulla buona via. (363)

Quegli che ha vinto il Tempo nel passato e nel futuro, e, nella purezza dell'intelligenza si è liberato da tutti i luoghi comuni del pensiero, — quegli è sulla buona via.

*
* *

Qualunque sieno le previsioni degli uomini, le cose accadranno altrimenti; tanta è l'incertezza in questo mondo. Tale è l'esistenza.

*
* *

Quegli che non ha desiderio per questo mondo nè pel futuro, e che è senza desiderio e libero, quello io chiamo un Brahmana. (1)

(1) Buddha, nella definizione del vero Brahmana.

*
* *

Finchè, rinchiuso in sistemi filosofici, dicendo: « questo è eccellente », tu lo considererai come la cosa più alta del mondo, e tutto ciò che ne differisce dirai cattivo, — tu non avrai sorpassato il disputare.

Perciò il monaco non si faccia dipendente da quel che si vede, si ode o si pensa, o da virtù e opere meritorie.

Come la goccia d'acqua non si attacca al fiore di loto, come l'acqua non bagna il loto, così il Muni (monaco) non si affeziona a nulla; e cioè a ciò che si vede, si ode o si pensa.

Questo io dico e dichiaro: dopo aver investigato, non trovo nulla nelle dottrine che uno quale io mi sono, abbraccerebbe; e scoprendo miseria nei sistemi filosofici, senza adottarne alcuno, cercando la verità, io vidi la Pace interna.

Quegli che si pensa eguale agli altri, o distinto, o inferiore, egli per questo stesso motivo, disputa; ma quegli che è immobile riguardo a quelle tre condizioni, per lui le nozioni *eguale* e *distinto*, non esistono.

Il brahmana¹ pel² quale le nozioni *eguale* o *differente* non esistono, direbbe egli: « questo è vero »? O con chi entrerebbe egli in disputa dicendo: « questo è falso »?

Avendo lasciato la sua casa, errando senza tetto, non facendo conoscenze per i villaggi, libero da passioni, non desiderando alcuna esi-

stenza futura, il Muni (monaco) non entri in questione con gli uomini.

Alcuni che sono considerati saggi in questo mondo, dicono che la cosa principale è la purificazione detta *yakkha* (le opere?); ma altri dicono *samaya* (annichilazione); il saggio dice che l'altissima purità consiste in *anupâdisesa* (quando non rimane alcuno dei cinque legami). (1)

Avendo abbandonato le sue antiche passioni, senza contrarne delle nuove, non seguendo i proprii desiderii nè parteggiando per dogmi, il saggio, libero da sistemi filosofici, non si attacca al mondo, nè lo biasima.

Sciolto da ogni dottrina e da tutto ciò che è stato visto, udito o pensato, egli è un Muni che ha deposto il suo carico ed è libero, non appartenente al tempo (eppure) non morto, non desiderante alcuna cosa. Così disse Bhagavat (il Buddha).

Sia il monaco meditativo, non pregante, si astenga da mala condotta, non sia indolente; il monaco viva nella sua quieta dimora.

*
* *

Da quello che nella mano stringe un bastone, nasce la paura. Guarda gli uomini come si uccidono l'un l'altro; io dirò del cordoglio come io lo conobbi.

Vedendo gli uomini lottare come pesci in uno

(1) Vedi la nota a pag. 65.

stagno con poca acqua, vedendoli l'uno impedito dall'altro, lo spavento venne sopra di me.

Il mondo è del tutto insustanziale, i suoi cardini sono scossi; desiderando per me una casa non ne trovai una disabitata.

Ma avendo alla fine veduto tutti i viventi l'uno esser d'impedimento all'altro, disgusto nacque in me; allora io vidi in questo mondo un dardo, difficile ad esser veduto, infitto nel cuore.

Quegli che porta in sè quel dardo, fugge per tutto il mondo: ma avendo estratto quel dardo, egli non fuggirà; ma siederà tranquillo.

Ei si va dietro a molti affari; ciò che è legato nel mondo egli (il Muni) non cerchi di scioglierlo; avendo completamente trafitto il desiderio, impari il suo proprio Nirvana.

Quegli che ha volto il suo cuore al Nirvana, vinca la sonnolenza, l'infingardaggine e la pigrizia; non si accompagni con l'indolenza e non si abbandoni a vana superbia.

*
* *

Solo, o Sakka (1), e senza conforto io non saprò traversare il gran torrente — così diceva il venerabile Upasiva; — dimmi tu un oggetto, o tu onniveggente, per mezzo del quale possa esser traversato questo torrente.

(1) Sakka = Sakya, in *Pahli*. Sakya, nome di famiglia di Gotamo Buddha.

— Meditando sulla Nonesistenza, con mente ben raccolta, o Upasîva (così disse Bhagavat [il Buddha]), fisso nel pensiero: « nulla esiste », tu traverserai il torrente. Avendo abbandonato i piaceri dei sensi, respingendo i dubbi, tu mirerai giorno e notte il Nirvana.

Upasîva: — Quegli di cui la passione pel piacere dei sensi è estinta, avendo riparato nella Nonesistenza, dopo aver abbandonato ogni altra cosa e, per mezzo della conoscenza, essendo libero nella più alta delle liberazioni — rimarrà egli così senza procedere oltre?

Bhagavat (I): — Quegli di cui la passione pel piacere dei sensi è estinta, avendo riparato nella Nonesistenza, dopo aver abbandonato ogni altra cosa e, per mezzo della conoscenza, essendo libero nella più alta delle liberazioni — rimarrà così, senza procedere oltre.

Upasîva: — Se egli rimane così senza procedere oltre per una moltitudine di anni — o tu, onniveggente — e se egli così diviene tranquillo e libero, vi sarà coscienza in tale stato?

Bhagavat: — Come una fiamma, soffiata via dalla violenza del vento, va e non può più esser riconosciuta come esistente, così anche il Muni, libero di nome e forma, scompare e non può esser riconosciuto come esistente.

Upasîva: — È egli soltanto scomparso, o esiste forse in qualche modo, oppure è (sempli-

(1) Il Buddha.

cemente) libero per sempre dal male? Spiega a me completamente questa cosa, o Muni, poichè un tal mistero (*Dhamma*) è ben noto a te.

Bhagavat: — Per colui che è scomparso non vi è forma, o Upasîva (così disse Bhagavat); ciò per cui si dice *egli è*, non esiste più per lui; quando tutte le cose sono state tagliate via, anche ogni genere di disputa è tagliata via.

*
* *

Intendi essere il Nirvana là dove non vi son più dispute.

*
* *

Tutti questi Samana e Brahmana, o Nanda (così disse Bhagavat) dicono che la purità viene dai sistemi filosofici e dalla tradizione e dalla virtù e dalle opere buone e in tanti altri modi; ma, nel modo come essi vivono in questo mondo, non si libereranno dalla nascita e dalla vecchiaia; questo dico io.

Tu, con la mente ben raccolta, considera il mondo come vuoto; avendo distrutto il concetto dell'*io*, potrai sorpassare la morte. Il re della morte non vedrà colui che così considera il mondo.

Gotamo insegnò a me il Dhamma (religione) instantaneo, immediato, la distruzione del desiderio, libero dalla miseria, che non ha l'uguale al mondo.

Fede e gioja, cuore e pensiero mi chiamano verso la dottrina di Gotamo.

Io raggiungerò certamente l'insuperabile, l'immutabile (Nirvana) che non ha pari nell'universo. In quello non vi sarà più il dubbio per me. Ecco: la mia mente è emancipata.



Alcune poesie.



uesti saggi di poesia buddistica sono tratti dal *Canzoniere dei monaci e delle monache di Gotamo Buddha* tradotto in tedesco dal sign. K. E. Neumann (Hofmann & C^o, Berlin, 1899). Il Canzoniere, come i Discorsi, fa parte del Canone buddistico e si distingue da questi per un sentimento molto più soggettivo che lo rende forse più interessante dal lato poetico e psicologico; ma che lo mette (almeno secondo il mio parere) alquanto al disotto della serenità quasi sovraumana dei discorsi.

Noi ritroviamo in queste poesie la lotta interna tra l'ideale ascetico e la natura; sebbene questa sia sempre rappresentata come domata e vinta. Lotta che, con i suoi sconcerti, le sue illusioni e le sue speranze, le riavvicina stranamente ai nostri tempi; tanto da riscontrarvi, non di rado, pensieri somigliantissimi fino alla parola, a quelli dei più grandi poeti del secolo XIX.

*
* *

Dalla prefazione del Neumann tolgo quanto segue:

« Anche delle canzoni ci sono giunti solo frammenti, singole strofe che, dal maestro o dai principali discepoli furono pronunziate quà o là sotto l'ispirazione dei luoghi. Queste strofe, con grande cura raccolte e conservate, vivente ancora Gotamo e, subito dopo la sua morte, semplicemente fissate, furono poi messe insieme dagli ordinatori dei testi, secondo uno schema esterno ed arbitrario ».

*
* *

Senza pretendere di fare dei belli versi, io ho preferito di tradurre seguendo un ritmo che ricordi quello originale; sembrandomi questo modo molto meno spiacevole di una traduzione affatto letterale in prosa.

I.

(366)

SUBHA, LA GIOVANE EREMITA.

Là nel bosco sereno
che da Givako ha il nome
dove fiorisce il Mango, asceta errava
la giovinetta Subha. A lei d'incontro
si fe' un perverso a serrarle la via;
e Subha a lui s'indirizzò dicendo:

« Che mal ti feci, o amico,
perchè la via mi nieghi?
asceta son; con uomini
vietato è il conversar.

Già nell'ordin severo
io a lottare appresi;
seguo la via purissima,
che chiedi tu da me?

Serena io son, tu fosco;
calma son io, tu ardente;
è l'alma mia già libera;
che chiedi tu da me? ».

(Il perverso)

« Sì bella sei, sì pura;
a che sì dura vita?
gitta quei panni miseri;
vieni; saremo felici

nel bel giardino.

Non senti tu i profumi?
Son gli alberi ed i fiori
tutti che a noi l'inviano.
Vieni; saremo felici

nel bel giardino.

Tutta la selva suona
al vento e a entrar ne invita;
qual puoi delizia attendere
dal tuo solingo errar?

Dove han le fiere il nido
e l'elefante infuria
vuoi tu, sola, i pericoli
d'una selva affrontar?

Tu sei come la statua
d'oro di luminosa
Dea; ma seta fulgida
più bella ti farà.

Felice ai piedi tuoi
sarò se cedi alfine;
più cara a me d'ogni essere
tu che sì mesta guardi.

Se il mio pregare ascolti
tu regnerai felice
nella mia casa e, vigile,
ognun t'ubbidirà.

Vesti superbe ed oro,
perle, corone e fiori,
e preziosi balsami,
tutto a te vo' donar.

Di molle e bianco lino
tu salirai il superbo
mio talamo ch' esala
di sandalo il profumo.

Qui come un fresco loto
da rozza man strappato
tu, in questa solitudine
appassirai così ».

(Subha)

« Che parli tu di gloria e di splendori?
la putredine cova
in questo corpo labile.
Tu lo miri, ed ahimè, l'occhio n' hai cieco ».

(Il perverso)

« Qual timida gazzella
tu mi guardi; io negli occhi
ti guardo e tutto accendersi
sento d'amore il cor.

Come il fiore del loto
è bello il volto tuo;
ti guardo e tutto accendersi
sento d'affetto il cor.

Dimenticar potrei
le ciglia e le pupille
che tanto miti splendono,
che tanto mi ferir? ».

(*Subha*)

« Tu vuoi passar dov' è negato il passo;
chiedi la Luna e sperì
varcare il Meru altissimo
tu che del Santo la figliuola brami.

Ma più non ha per me lusinghe il mondo;
siccome erbe maligne
estirpate e schiacciatele
ad una ad una io l'ho, e il frutto e il seme.

Vane lusinghe! come un tizzo ardente
io l'ho gittate via.
Maligne erbe mortifere!
io tutte le ho schiacciate, e il fusto e il seme.

Quella che nulla apprese e nulla vide,
che del Maestro il sacro
parlar non seppe intendere,
quella tu puoi tentar che nulla apprese.

Ma desta io sono alfine; in biasmo o lode,
in gioja o dolor, desta.
« Ciò che nasce distruggesi »
compreso io l'ho, nè più si lega il core.

Del Vincitore la sacra dottrina
ben nota è a me; la seguo
per otto vie purissime
e in questa selva, serena, riposo.

Io vidi e conosciuta io l'ho la casa
mortal che il core alberga:
d'elementi mirabile
congerie insieme, con arte, raccolta.

Ma d'ogni parte l'edifizio trema,
d'ogni parte ruina;
tra le macerie, o misero,
vuoi tu celar, vuoi tu fidare il core?

Tal questo corpo, ammasso d'elementi
si compone e s'avviva;
poi si distrugge e annientasi.
Dove celar, dove fidar il core?

Come un'imago, dall'acque e dai venti
sozza e corrosa cade,
tal deve il corpo putrido
disfarsi, ahimè, quest'idol degli umani.

E tu che alla menzogna credi e ammiri
l'albero d'or del sogno,
tu, cieco, una pupàttola
scambi per cosa vera e preghi e adori!

E quest'occhio — siccome un chiodo infisso
dentro l'occhiaja, intriso
di muco e sangue e lacrime,
complicato qual'è, che cosa è mai? ».

Lo strappò fuori la bella fanciulla
nè si pentì. Poi disse:
« eccoti l'occhio; prendilo »:
e con la propria man l'offerse al giovane.

Ma la fiamma d'amore era già spenta.
Ei piangendo rispose:

« Oh, tu santa, perdonami!
mai più risplenderà quest'occhio azzurro!

Della mia colpa castigo tremendo;
carboni ardenti in mano
io strinsi e orrenda vipera;
oh risanar potessi e perdonarmi! ».

E Subha, pura e redenta s'avvia
là dove il Buddha ha sede.
Giunse, lo vide e, fulgido,
a splendor ritornò l'occhio lucente.

II.

(448)

La Morte incalza il mondo
tutto intorno decade;
sete di vita l'anima
infiamma e strugge il cor.

La Morte incalza il mondo;
tutto corre a rovina
qual vecchio infermo e misero
sul bastoncello va.

Come un fuoco vorace
mali, vecchierà e morte,
tutto intorno ci stringono;
è tardo ogni fuggir.

Oh! questa vita breve
intento al bene adopra;
le notti e i giorni fuggono,
è stolto il riposar.

Mentre ti muovi o stai
o ti riposi o aggiri
giunge dell'ore l'ultima;
pronta ma ignota ell'è.

III.

(909)

Simile a Brahma è quei
che con sguardo fulmineo
tutte del mondo le infinite forme
nella sua mente vede.

Ma santo è quei che, desto,
quasi per forza magica
fin degli Dei l'insuperata gloria
sorger vede e morire.

IV.

(195)

Lungi da rio piacere,
lungi da ria lusinga,
ho rinunciato in fede;
io vincerò il dolor.

Desio non ho di morte,
desio non ho di vita;
tranquillo attendo l'ora
poi ch'è sanato il cor.

V.

(207)

— Cupo di fuori, internamente splendi
O Mogharaya, sempre in te raccolto.
Giungon le notti dell'inverno gelido;
mendicante, che pensi?

— Grano abbondante in Magadhà matura,
così m'han detto; e nelle notti gelide
di paglia un tetto mi farà felice
sopra ogni uman desio.

VI.

(193)

Come dormire in così dolce notte
tutta splendente di gioconde stelle;
Alla veglia m'invita e al meditare
sì caro al saggio che il saper desìa.

VII.

(1228)

(Frammento).

Sempre mite il tuo parlare
sempre tal che allieti il core;
senza fiele nè rancore,
muova l'animo ad amar.

Sempre dolce il tuo parlare
che nol segua altrui lamento
nè il tuo stesso pentimento;
tale è il giusto conversar.

VIII.

(1091)

(Talaputo — Frammenti).

Quando sarò nella tranquilla grotta
senza compagno, solo, al tutto solo,
vana scorgendo ogni esistenza al mondo?
saprò giungere a tanto?
sarammi un dì concesso?

Quando sarà che, avvolto in rozzi panni,
di me, del mondo, immemore,
morto al desio, all'odio e all'illusione,
saggio vivrò, felice
là sul pendio d'un monte?

Quando sarà che, quest'infermo corpo
di giorno in giorno più vicino a morte
come vana parvenza disdegnando,
mi desterò dal sogno?
sarammi un dì concesso?

Quando, il saluto dei pavoni all'alba
nella petrosa grotta risuonando,
mi leverò già fermo nel pensiero
d'immortale salute?
sarammi un dì concesso?

Quando sarò come elefante in guerra
distruggitor d'ogni passion del core
cacciando l'illusion della bellezza,
al sacro Ver, fedele?
sarammi un dì concesso?

Già molt'anni, o mio cor, così pregasti:

« fuggi lontan da queste case; fuggi! ».

Ed or son qui, solingo penitente.

Dimmi perchè non vuoi
ancor darmi riposo?

Non m'hai tu spesso, o cor, così sospinto:

« Sui monti augelli a frotte hanno i lor nidi;

« se rugge il tuon, dal lor gridìo conforto

« avrai e, nella selva,

« saluti al contemplante ».

Ai compagni, ai congiunti ed agli amici,
alle gioie d'amore ed ai piaceri,

a tutto io rinunziai per tuo volere;

e giammai sarai tu,

o cor, di me contento?

Or via, ritorna in te! Si lagna forse

quei che si pose da sè stesso in guerra?

« Fugace sogno è il mondo ». Io questo vidi

e dal mio tetto uscì

dietro un pensiero eterno.

Colui che tutto vide, il Re degli uomini,
della stirpe mortal l'alto signore,

« Volubile » diss'egli « è il cor. Di scimia

« segue il costume; e domo

« niun l'ha che sè non doma.

« Dolce lusinga illude e ai sensi lega

« l'uomo comune e, qual fanciullo, il trae

« a poco a poco, tra i piaceri, al male;

« finchè, cieco, rovina

« in amara miseria ».

Maestro, il mondo tu me l'hai svelato:
vana, fugace immagine di sogno.

Or mi rapisci, o cor, dietro il suo cenno

e del fiero torrente
chiudi alfine la corsa.

I monti e il mare, i fiumi e i vasti piani
dal cerchio al polo, da oriente a occaso,
fugace è tutto e regge Morte il mondo.
Dove vuoi tu, mio core,
trovar felicità?

Or ti vergogna; io già te più non temo.
Di me signor non sei, nè più concedo.
Chi, se non stolto, in man vipera stringe?
Lungi il mondo da me,
tu sei tutto veleno!

Là su gli aerei monti, in verde valle,
tra rozze fiere e gentili gazzelle,
in fondo al bosco ove rugiada stilla,
nella tua grotta posa
e di tanto t'appaga.

Or la mia volta venne; è mio l'impero;
vivrò di quel che la pietà concede;
e tu, mio cor, ti piega al mio volere
come forte elefante
si piega al domatore.



Tre discorsi di Gotamo Buddha.

PREAMBOLO.

Due parole sulla forma e sulla prolissità della letteratura buddistica in generale e dei « Discorsi di Gotamo Buddha » in particolare. In questi specialmente ritroviamo una forma ben determinata ed un ordine così simmetrico nello svolgimento del pensiero che a noi occidentali può riuscire, a primo aspetto, non che strano, noioso in alto grado. Tuttavia accade in questa come in tante altre cose: l'ignoranza dello scopo a cui tali discorsi son destinati ed il ricercarvi quel genere di impressioni che, più o meno, siamo avvezzi a ritrovare in un libro, ci impedisce di riceverne quell'effetto pel quale sono stati composti. Essi sono destinati alla recitazione avanti ad una moltitudine e non alla lettura di un solo individuo il quale possa a suo piacere interrompere, fermarsi a meditare o anche tornare a scorrere il già letto.

Come un gran fiume placido e maestoso, questi discorsi passano dinanzi alla nostra mente; e basterà che essa si taccia e fissi l'attenzione su quel

tranquillo ma sicuro procedere del pensiero, perchè l'animo ne riceva tutto il beneficio.

Poichè non si tratta già solo d'intendere, di comprendere, nel senso puramente intellettuale. Lo scopo di questi Discorsi è religioso soprattutto e solo indirettamente filosofico; e, da tutto quello che ho detto nello studio precedente, parmi che il lettore debba aver ben chiaro il senso che, nel buddismo specialmente, si conviene a queste due parole: religiosità e filosofia.

Finchè l'uomo si muove e vive in questa vita, anche se egli tenda con tutto il suo cuore ad una soluzione religiosa così ineffabile come è quella predicata dal buddismo, egli ha bisogno di tradurre, per quanto si può, in pensieri, i suoi sentimenti e le sue aspirazioni; ha bisogno, come ho già detto nello studio, di un sistema qualunque filosofico anche se, come appunto nel buddismo, egli si renda ben conto che questo sistema non è che un povero mezzo, in conclusione vano anch'esso, ma che gli serve mirabilmente allo scopo, fintantochè egli resta ancora ingannato dal velo di Maya, pur sentendone tutta la vanità. Così talvolta sognando, noi stessi siamo ben consci e ci diciamo d'esser chiusi in un sogno e, con ogni potere, ci sforziamo di strapparci da quella illusione. Tale è il senso del paragone della zattera « che serve al trapassar del torrente e non ad esser conservata » e che il lettore troverà appresso, nella Parabola del Serpente. È questo un vanto proprio delle religioni indiane, tanto del buddismo, come del brahmanismo; quello cioè di esten-

dere il concetto di fenomenalità, ossia « apparenza » non solo al mondo fisico ed anche psichico (individualità) ma perfino ai dogmi stessi della religione. Ciò che la religione insegna è vero finchè l'uomo è chiuso nel sogno della sua esistenza personale; ma, vinta questa forma, anche quei dogmi perdono ogni significato e cadono come tutto il resto. Conseguentemente i « Discorsi del Buddha » hanno una importanza principalmente religiosa e solo indirettamente filosofica. Le verità che essi annunziano non hanno la pretesa di sollevarsi al di là della conoscenza umana; l'effetto cui essi mirano è soltanto quello di sedare le passioni e il turbamento dei pensieri e della fantasia dietro ai quali noi ci perdiamo « immagini di ben, seguendo, false ». Come il vento dissipa la nebbia che incombeva sul lago e questo risplende limpido alla luce del sole; così, calmato dal placido ragionare del Buddha, cessa intorno all'animo lo strepito di questa nostra vana esistenza e la possibilità di nuovi destini si annunzia da prima confusa, poi sempre più imperiosa.

In questo genere di esperienze non è solo la parola quella che ci serve; ma tocchiamo anzi un punto in cui la parola e il pensiero stesso, col suo passare e ripassare avanti alla mente, finisce per rassomigliare, in un certo senso, più alla musica che al pensare. Dico « in un certo senso » perchè qui non si cerca già, come nella vera musica, l'espressione di umani sentimenti e passioni; ma piuttosto il contrario e cioè il farli

tacere. Lo squillar lento di una campana col suo replicato sorgere e ricader nel mistero del silenzio, non basta esso talvolta ad evocare in noi questa intima calma, nella quale poi si manifestano affetti o sentimenti sôrti da un profondo che noi stessi ignoriamo? Forse qualcuno griderà all'ipnotismo e correrà con la mente a quel lungo salmeggiare o a quell'incessante ripetere di monotone formule come ce ne dà un esempio la Chiesa cattolica. Se non chè il segreto di queste pratiche a me sembra aver radice in quello stesso bisogno di quiete e di oblio degli umani turbamenti; affinchè nuovi e più profondi impulsi possano farsi noti nella nostra coscienza.

Nel discorso 119° troviamo espressamente dichiarata in questo senso l'efficacia non solo della meditazione, ma anche di quel metodico porre in tregua ogni agitazione, ogni movimento del corpo e del pensiero, con mezzi tutti esterni, come l'immobilità, la respirazione ritmica ed uguale e il fissare l'attenzione sopra un pensiero determinato. E « mentre egli [l'asceta] perdura « così, con zelo instancabile, con serio proposito, « scompaiono da lui gli abituali ricordi; e poichè « sono scomparsi, l'intimo del cuore divien saldo, « si tranquillizza, si raccoglie con forza. E il « monaco, lontano dai desiderî e da profane cose, « risorgente nella beata serenità, si ferma nella « santità della prima contemplazione, ecc. ».

Così la quiete del corpo e del pensiero, dispongono alla contemplazione e questa, alla sua volta, al finale dissolvimento dell'illusione della

esistenza. Nè perciò quella quiete, nè le stesse contemplazioni hanno, pel buddismo, un significato positivo; ma solo quello di un mezzo che, allontanando ogni richiamo alla vita del tempo, predispone a « quella sacra libertà » la quale, come vedemmo, è la porta che conduce all'ultima mèta, « il dissolversi dell'illusione ».

Certo qui la cosa è personale; se dopo aver tolta la polvere, si discopra un marmo prezioso o un povero legno, ciò non dipende da chi soffiò sulla polvere. Questo, per così dire, spazzamento della mondanità, non è che un lavoro negativo e preparatorio, ma necessario. Tuttavia non è cosa indifferente se il modo adoprato consista in una mera operazione quasi meccanica come il continuo ripetere di parole spesso non pur anco intese, o (come nel caso di questi Discorsi) nel calmo succedersi di pensieri ben concatenati i quali a poco a poco si sollevano non di rado ad altezze sublimi, e lasciano nell'animo l'impronta di una grandezza che non è più umana.

Se nel meccanico ripetersi di formule spesso puramente sillabiche non troviamo che un possibile preparativo alla quiete, in questi Discorsi la conclusione si offre da sè medesima spontaneamente dopo il quietivo. Il simmetrico riprodursi di intieri periodi con un ordine al quale giammai la passione porta il minimo turbamento, mentre per altro si discutono i più sostanziali problemi della vita, solleva per sè stesso lo spirito ad una solenne chiarezza e ci dispone senz'altro a sentir tutta la forza di affermazioni che,

nello stato di normale mediocrità dello spirito, posson sembrare follie.

Non è forse lo scopo della forma artistica, per es. nel verseggiare, quello appunto di innalzare lo spirito ad un grado anormale di sensibilità e di comprensione conveniente a quel che si vuole esprimere?

Era già l'ora che volge il desìo
Ai naviganti e intenerisce il core ecc.

chi non sa che, al sentir questi versi maravigliosi, gran parte della commozione che subito ci sorprende, nasce dal ritmo e dal suono stesso delle parole, chi sa mai perchè, così somiglianti al sentimento che esprimono? si tolga una sillaba, si scambi il posto di due parole e l'effetto sarà distrutto:

Già era l'ora che ai naviganti volge il desìo ecc.!

Tale è il potere della forma come nei versi così nella prosa; e tale ancora lo è nella massima parte di questi Discorsi. Se lo scopo, l'effetto che essi si propongono richieda o no le ripetizioni e la prolissità che vi s'incontrano, è cosa che non deve esser giudicata a priori; chi nutre interesse per questo genere di arte religiosa (chè in tale categoria a me sembra dover esser collocata) ne faccia da sè medesimo la prova e vegga se, leggendo con calma e con costante attenzione ed anche con una certa cadenza ritmica (che non tarderà da sè stessa a farsi ma-

nifesta) vegga, dico, se l'intimo sentimento che spira da questi Discorsi, non si comunicherà al suo spirito. Si immagini poi una moltitudine di monaci raccolta (come ancora oggi accade) nella simpatia di uno stesso sentire, al mite splendore lunare, sotto il cielo indiano, ascoltar nel silenzio siffatte recitazioni e si potrà allora comprendere tutta la verità di tale poesia.

Del resto, com'è naturale, non tutti i Discorsi possono trovarsi alla stessa altezza ed offrire lo stesso interesse. Molti e specialmente i meno antichi non sono che fiacche ripetizioni o copie degli originali. Ciò che è grande e bello è sempre raro; ma io credo che colui che è capace di comprendere e di sentire la forza del pensiero e la bellezza della poesia quando anche rivestite di forme che non sono quelle in cui egli è stato educato, non mancherà di provare nella lettura dei discorsi del Buddha un interesse nuovo, un godimento profondo e, ciò che più importa, un conforto che, certo, si cerca invano in tutta la letteratura anzi in tutta la nostra arte odierna, senza eccezioni.

A colui invece che di questo non è capace, non mi resta che raccomandare ciò che il Neumann stesso suggerisce nel suo preambolo alla traduzione tedesca: di usar cioè questo genere di lettura « come infallibile sonnifero ».



I.

LA SACRA MÈTA.

Questo io ho udito. In un certo tempo soggiornava il Sublime presso Sāvathī, nella Foresta del Vincitore, nel giardino di Anathapindikō. E il Sublime, già pronto di buon mattino, prese il mantello e la scodella e si avviò verso la città, per elemosina. Ora parecchi monaci si recarono dal ven. Anando e dissero a lui:

« È già molto tempo, fratello Anando, da che abbiamo udito dalla bocca del Sublime un istruttivo discorso; sarebbe bene, fratello Anando, se noi potessimo udire dalla bocca del Sublime un istruttivo discorso ».

« Ebbene, Venerabili, recatevi all'eremitaggio del bramino Rammako; forse che dalla bocca del Sublime potrete udire un istruttivo discorso ».

« Così vogliamo fare, fratello », risposero quei monaci al ven. Anando.

Ora, dopochè il Sublime, andato in Sāvathī, di casa in casa, se n'era tornato dalla cerca di elemosine, si rivolse dopo il pasto, al ven. Anando, così:

« Vieni, Anando, andiamocene al bosco orien-

tale, là su la terrazza della madre di Migāro e restiamoci fin verso sera ».

« Bene, o Signore », rispose il ven. Anando al Sublime.

E il Sublime si recò, insieme al ven. Anando, al bosco orientale, su la terrazza della madre di Migāro, per passarvi il giorno.

E quando il Sublime ebbe finito il silenzio dell'animo, si rivolse al ven. Anando:

« Vieni, Anando, andiamo al Bagno antico, a rinfrescare le membra ».

« Bene, o Signore », rispose il ven. Anando al Sublime.

E il Sublime andò, col ven. Anando, al Bagno antico, a rinfrescare le membra.

E dopochè il Sublime nel Bagno antico ebbe asperso e lavato le sue membra, si coprì di uno dei tre lembi di tela, e lasciò le sue membra asciugarsi.

Allora il ven. Anando, parlò così al Sublime:

« Non lontano di qui, o Signore, è l'eremitaggio del bramino Rammako, in posizione deliziosa, o Signore, pieno di calma serena. Bene sarebbe, o Signore, se il Sublime, mosso da compassione, vi si volesse recare ».

Tacendo il Sublime acconsentì alla domanda. E il Sublime si recò all'eremitaggio del bramino Rammako. Ora, in quel tempo, molti monaci vi si trovavano raccolti in istruttivi discorsi. E il Sublime si arrestò fuori della porta e attese la fine del discorso; e quando il Sublime udì che il discorso era giunto a fine, tossì e pic-

chiò col battente. Quei monaci aprirono al Sublime la porta. E il Sublime entrò nell'eremitaggio del bramino Rammako e si assise al posto offertogli. Quindi il Sublime si rivolse ai monaci:

« A quali discorsi, o monaci, siete voi qui convenuti e come vi siete ora appunto interrotti? »

« Pel Sublime, veramente, o Signore, noi abbiamo interrotto un istruttivo discorso; poichè il Sublime è venuto ».

« Bene, o miei monaci; questo appunto si conviene a voi o monaci; voi che come nobili figli, spinti da fiducia lasciaste la casa, per viver senza patria: che vi riuniate in istruttivi discorsi. Due cose, o monaci, vi si convengono, allorchè vi trovate insieme: istruttivi discorsi o sacro silenzio.

« Due mète, o monaci, vi sono: la mèta sacra, e la mèta profana. Ma quale, o monaci, è la mèta profana?

« Un uomo, sottoposto egli stesso al nascere, cerca ciò che anche è sottoposto al nascere; sottoposto egli stesso alla vecchiaja, cerca ciò che anche è sottoposto alla vecchiaja; sottoposto egli stesso alla malattia, cerca ciò che anche è sottoposto alla malattia; sottoposto egli stesso al morire, cerca ciò che anche è sottoposto al morire; sottoposto egli stesso al dolore, cerca ciò che anche è sottoposto al dolore; sottoposto egli stesso alla sozzura, cerca ciò che anche è sottoposto alla sozzura.

« Ma qual cosa, o monaci, dite voi sottoposta al nascere?

« Moglie e figliuoli, o monaci, sono soggetti al

nascere; servo e fante sono soggetti al nascere; agnelli e capre, sono soggetti al nascere; porco e gallo sono soggetti al nascere; elefante e giovinco, cavallo e giumenta sono soggetti al nascere; oro e argento sono soggetti al nascere. Queste cose, o monaci, sono soggette al nascere; e, allettati, accecati, trascinati, sottoposti sè stessi al nascere, si cerca ciò che anche è sottoposto al nascere.

« Ma qual cosa, o monaci, dite voi sottoposta alla vecchiaja, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura?

« Moglie e figliuoli, o monaci, servo e fante, agnelli e capre, porco e gallo, elefante e giovinco, cavallo e giumenta, oro e argento, sono soggetti alla vecchiaja, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura. Queste cose, o monaci, sono soggette alla vecchiaja, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura; e allettati, accecati, trascinati, sottoposti sè stessi alla vecchiaja, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura, si cerca ciò che anche è sottoposto alla vecchiaja, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura. Questa, o monaci, è la mèta profana.

« Ma quale, o monaci, è la mèta sacra?

« Un uomo, sottoposto egli stesso al nascere, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cerca quella sicurezza incomparabile che non nasce — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto egli stesso alla vecchiaja, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cerca quella sicurezza incomparabile che non invecchia — l'estinguersi dell'illusione;

sottoposto egli stesso alla malattia, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cerca quella sicurezza incomparabile che non cade in malattia — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto egli stesso al morire, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cerca quella sicurezza incomparabile che non muore — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto egli stesso al dolore, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cerca quella sicurezza incomparabile senza dolore — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto egli stesso alla sozzura, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cerca quella sicurezza incomparabile senza macchia — l'estinguersi dell'illusione. Questa, o monaci, è la mèta sacra.

« Anche io un tempo, o monaci, prima del mio completo ridestarmi, desto in parte, lottando per destarmi, io stesso, sottoposto al nascere, ho cercato ciò che è sottoposto al nascere; sottoposto io stesso alla vecchiaja, ho cercato ciò che è sottoposto alla vecchiaja; sottoposto io stesso alla malattia, ho cercato ciò che è sottoposto alla malattia; sottoposto io stesso al morire, ho cercato ciò che è sottoposto al morire; sottoposto io stesso al dolore, ho cercato ciò che è sottoposto al dolore; sottoposto io stesso alla sozzura, ho cercato ciò che è sottoposto alla sozzura.

« Ma sorse in me il pensiero: E come io, sottoposto io stesso al nascere, alla vecchiaja, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura, vado cercando ciò che anche è sottoposto al nascere, alla vecchiaja, alla malattia, al morire,

al dolore, alla sozzura? E se io ora, io soggetto al nascere, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercassi l'incomparabile sicurezza che non nasce — l'estinguersi dell'illusione?

« Io, soggetto alla vecchiaja, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercassi l'incomparabile sicurezza che non invecchia — l'estinguersi dell'illusione?

« Io, soggetto alla malattia, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercassi l'incomparabile sicurezza che non cade malata — l'estinguersi dell'illusione?

« Io, soggetto al morire, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercassi l'incomparabile sicurezza che non muore — l'estinguersi dell'illusione?

« Io, soggetto al dolore, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercassi l'incomparabile sicurezza senza dolore — l'estinguersi dell'illusione?

« Io, soggetto alla sozzura, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercassi l'incomparabile sicurezza senza macchia — l'estinguersi dell'illusione?

« E dopo qualche tempo, o monaci, io, ancora nel fior degli anni, con la chioma bruna e lucente, godendo di felice gioventù, sul primo dell'età virile, contro il desiderio e i pianti e i lamenti dei miei genitori, tagliata la chioma e la barba, di falba tela rivestito, trassi fuori della casa in questa vita senza patria. E fatto peregrino, cercando il vero Bene, investigando l'incompa-

rabile, altissimo sentiero di pace, mi recai da Alāro Kālāmo e dissi a lui: « Io desidero, fratello Kālāmo, condurre vita ascetica secondo questa dottrina e in cotest'ordine ».

« A ciò rispose, o monaci, Alāro Kālāmo:

« Restate, o venerabile. Tale è questa dottrina, che un uomo intelligente, anche in breve tempo, può apertamente comprendere, e giungere al possesso della Padronanza di sè ».

« Ed io compresi, o monaci, in breve tempo, rapidamente quella dottrina. Ora io appresi, o monaci, quello che le labbra e le sillabe possono comunicare, la parola del sapere e la parola dei più anziani discepoli; ed io e gli altri sapevamo: « noi conosciamo e comprendiamo ciò ».

« Ma sorse in me, o monaci, il pensiero: Alāro Kālāmo non annunzia l'intiera dottrina secondo la sua fede: « fatta a me stesso comprensibile e manifesta, io mi fermo nel suo possesso » (1); certamente, Alāro Kālāmo, conosce perfettamente questa dottrina. Io mi recai dunque da Alāro Kālāmo e parlai così: « In qual senso, fratello Kālāmo, dichiarare tu che noi abbiamo compreso questa dottrina, ce la siamo resa manifesta ed abbiamo raggiunto il suo possesso? »

« Allora Alāro Kālāmo espose il regno della

(1) Io credo che ciò voglia significare: Alāro Kālāmo non ci manifesta tutta la sua dottrina; così che egli può certamente riposarsi nella coscienza di vederne l'intiero significato; ma a noi, suoi discepoli, per quello che ne conosciamo, ciò non è possibile.

non esistenza. E in me, o monaci, sorse il pensiero: « Nè anche Alāro Kālāmo ha fiducia, ma io ho fiducia; nè anche Alāro Kālāmo ha fermezza, ma io ho fermezza; nè anche Alāro Kālāmo ha intuizione, ma io ho intuizione; nè anche Alāro Kālāmo ha concentrazione, ma io ho concentrazione; nè anche Alāro Kālāmo ha sapienza, ma io ho sapienza. Se ora questa dottrina, di cui Alāro Kālāmo dice: « fatta a me stesso comprensibile e manifesta, io mi arresto nel suo possesso », io cercassi di farmela propria affinché essa mi divenisse del tutto chiara? » E in breve tempo, rapidamente, o monaci, io avevo compreso questa dottrina, mi era divenuta manifesta ed ero giunto al suo possesso. Io tornai allora da Alāro Kālāmo e parlai così: « È questa dottrina, o fratello, stata da noi così e così compresa, fatta manifesta e raggiunta? » — « Così e così, o fratello, questa dottrina è stata compresa, fatta manifesta e raggiunta » (1). — « Ora, fratello Kālāmo, io ho così e così compresa, fatta manifesta e raggiunta questa dottrina ». « Felici siamo noi, o fratello, altamente favoriti noi che ammiriamo un tal venerabile come schietto asceta! Come io annunzio la dottrina, così tu l'hai raggiunta; come tu l'hai raggiunta così io annunzio

(1) Pare che dovrebbe dire: è questa dottrina da prendersi da noi così e così? — E Alāro dovrebbe rispondere: così e così, o fratello, questa dottrina deve essere compresa.

Il testo non sembra del tutto chiaro.

la dottrina. Come io conosco la dottrina, così conosci tu la dottrina; come tu conosci la dottrina, così io conosco la dottrina. Come io sono, così sei tu; come tu sei, così sono io. Vieni dunque, o fratello; noi vogliamo dirigere insieme questa schiera di discepoli ».

« Così, o monaci, Alāro Kālāmo, il mio maestro proclamò me, il discepolo, suo pari, e mi onorò di grande onore. Allora, o monaci, sorse in me il pensiero: « Questa dottrina non conduce al distacco, alla fine del volere, allo scioglimento, all'abolizione, alla visione penetrante, al completo destarsi, allo spegnersi dell'illusione; ma soltanto all'apparire nella sfera della non esistenza ». Ed io trovai insufficiente questa dottrina, o monaci, e, insoddisfatto, mi allontanai.

« Allora io mi recai, o monaci, cercando il vero Bene, investigando l'incomparabile, altissimo sentiero di Pace, da Uddako, il figlio di Rāmo e dissi a lui: « Io desidero, fratello Rāmo, condurre vita ascetica secondo questa dottrina e in cotesto ordine ».

« A ciò rispose, o monaci, Uddako figliuol di Rāmo: « Restate, o venerabile. Tale è questa dottrina, che un uomo intelligente, anche in breve tempo, può apertamente comprendere, e giungere al possesso della Padronanza di sè ». Ed io compresi, o monaci, in breve tempo, rapidamente quella dottrina. Ora io appresi, o monaci, quello che le labbra e le sillabe possono comunicare: la parola del sapere e la parola dei più anziani discepoli; ed io e gli altri sapevamo:

« noi conosciamo e comprendiamo ciò ». Ma sorse in me, o monaci, il pensiero: « Rāmo non ha annunciato l'intiera dottrina secondo la sua fede: « a me stesso comprensibile e manifesta, io mi fermo nel suo possesso »; certamente Rāmo, conosce perfettamente la sua dottrina.

« Io mi recaì dunque da Uddako il figliuol di Rāmo e parlai così: « In qual senso, o fratello, ha Rāmo dichiarato essere stata questa dottrina da noi compresa, fatta manifesta e raggiunta? »

« Allora, o monaci, Uddako, il figliuol di Rāmo, espose il confine della possibile percezione. E in me, o monaci, sorse il pensiero: « Nè anche Rāmo ha fiducia, ma io ho fiducia; nè anche Rāmo ha fermezza, ma io ho fermezza; nè anche Rāmo ha intuizione, ma io ho intuizione; nè anche Rāmo ha concentrazione, ma io ho concentrazione; nè anche Rāmo ha sapienza, ma io ho sapienza. Se ora questa dottrina di cui Rāmo dice: « fatta a me stesso comprensibile e manifesta, io mi arresto nel suo possesso », io cercassi di farmela propria affinchè essa mi divenisse del tutto chiara? » E in poco tempo, rapidamente, o monaci, io avevo compreso questa dottrina, mi era divenuta manifesta ed ero giunto al suo possesso. Io tornai allora da Uddako figliuol di Rāmo e parlai così: « È questa dottrina, o fratello, stata da noi così e così compresa, fatta manifesta e raggiunta? » — Così e così, o fratello, questa dottrina è stata compresa, fatta manifesta e raggiunta » (1).

(1) Vedi la nota a pag. 201.

— « Ora, fratello, io ho così e così compresa, fatta manifesta e raggiunta questa dottrina ». —
« Felici siamo noi, o fratello, altamente favoriti noi che ammiriamo un tal venerabile come schietto asceta! Come Rāmo annunzia la dottrina, così l'hai tu raggiunta; come tu l'hai raggiunta, così Rāmo annunzia la dottrina. Come Rāmo conosce la dottrina, così conosci tu la dottrina; come tu conosci la dottrina, così Rāmo ha conosciuto la dottrina. Come Rāmo era, così sei tu; come tu sei, così era Rāmo. Vieni dunque, o fratello; sii tu il capo di questa schiera di discepoli ».

« Così, o monaci, Uddako il figliuol di Rāmo, il mio fratello nell'Ordine, mi investì della supremazia e mi onorò di grande onore. Allora, o monaci, sorse in me il pensiero: « Questa dottrina non conduce al distacco, alla fine del volere, allo scioglimento, all'abolizione, alla visione penetrante, al completo destarsi, allo spegnersi dell'illusione; ma soltanto all'apparire nel confine della possibile percezione ». Ed io trovai insufficiente questa dottrina, o monaci, e, insoddisfatto, mi allontanai.

« Allora, o monaci, cercando il vero Bene, investigando l'incomparabile altissimo sentiero di Pace, peregrinai di luogo in luogo pel paese di Magadhā e venni in vicinanza del villaggio di Uruvela. E vidi là un maraviglioso lembo di terra; un bosco profondo e sereno, chiare acque correnti, adatte al bagno; tutto lieto, e intorno intorno prati e campi. Allora sorse in me il pensiero: « Maraviglioso in verità è questo lembo di

terra. Sereno e profondo è il bosco; l'acque vi scorrono chiare, adatte al bagno; tutto è lieto, e intorno intorno si estendono prati e campi. Questo basta all'ascesi di un nobile figliuolo cercante l'ascesi ». E là, o monaci, io mi siedetti: — questo basta all'ascesi.

« Ed io, io stesso, o monaci, sottoposto al nascere, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercai quella sicurezza incomparabile che non nasce — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto io stesso alla vecchiaia, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercai quella sicurezza incomparabile che non invecchia — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto io stesso alla malattia, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercai quella sicurezza incomparabile che non cade malata — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto io stesso al morire, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercai quella sicurezza incomparabile che non muore — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto io stesso al dolore, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercai quella sicurezza incomparabile senza dolore — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto io stesso alla sozzura, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercai quella sicurezza incomparabile senza macchia — l'estinguersi dell'illusione. E con chiara certezza io vidi:

Sciolto per sempre io sono;
Ecco l'ultima vita:
L'Esser mai più mi avrà.

Ed il pensiero mi venne: « Trovata io l'ho questa verità, profonda, difficile a scoprire, difficile a discernere, tranquilla, preziosa, impensabile, intima, aperta ai saggi. Ma l'(umana) razza cerca il piacere, ama il piacere. E a codesta razza che cerca il piacere, ama il piacere, fa stima del piacere una tal cosa quale il legame di Principio e Conseguenza, il sorgere dalle Cause, è appena comprensibile; e anche una tal cosa potrà essa appena comprendere: il cessare di ogni esistenza, lo sciogliersi da ogni imagine, l'estinguersi della volontà di vivere, la fine del volere, il dissolversi, lo spegnersi dell'illusione. Se io adunque espongo la verità e gli altri non mi comprendono, questo mi sarà tormento e scandalo ». E spontanee, o monaci, queste sentenze mai prima udite risplendettero nella mia mente:

Quel ch'io trovai nell'intimo,
Vano è svelare al mondo;
Non alla prole umana
Da odio e amor consunta
Convieni il mio Saper.

Contro l'ampia fiumana
Insorge e va nascoso;
Mentre la prole umana
Tutta avvolge il desio
In densa oscurità.

« Così riflettendo, o monaci, l'animo mio inclinava al tacere, non alla esposizione della dottrina. Ma Brahma Sahampati, o monaci, si avvide della perplessità del mio cuore e si lamentò così:

« Rovinerà, miseramente rovinerà il mondo se l'animo del Perfetto, del Santo appieno destato inclina al tacere e non alla esposizione della dottrina! » E Brahma Sahampati scomparve, o monaci, dal mondo di Brahma così rapidamente come un forte uomo stende il suo braccio piegato o piega il suo braccio disteso ed apparve avanti a me. E Brahma Sahampati, scopertasi una spalla, chiuse verso di me le mani e parlò così:

« Oh! esponga il Sublime, o Signore, la dottrina. Vi sono esseri di più nobil natura: senza udir la dottrina essi si perderanno; essi comprenderanno la dottrina ».

« Questo disse Brahma Sahampati e poscia soggiunse:

Falsa dottrina in Magadhā s'annunzia
D'impure menti confuso trovato.
Apri tu alfin la porta della vita;
Tu, puro, al nuovo Ver guida ci sii.

— Come colui che da eccelsa montagna
Liberamente i campi intorno mira,
Così rivolgi tu, che tutto vedi,
Dall'alta torre del Vero lo sguardo
Nel mondo del dolor, tu senza duolo!
Tu vedi, o saggio, dell'Esser la sorte:
Nel sorgere e vanire è il suo tormento.

— Ti leva, o Eroe, tu che la prova hai vinto
E va pel mondo, maestro dei saggi;
Annunzia il vero e ritrovar saprai
Chi intendere potrà la tua parola.

« Spinto dunque da Brahma, o monaci, e mosso da compassione per i viventi, guardai nel mondo

con l'occhio svegliato. Ed io vidi, o monaci, guardando nel mondo con l'occhio svegliato, esseri di nobile specie e di specie volgare, arguti e stupidi, di pronto intendimento e di tardo intendimento, ben nati e mal nati, ed alcuni temer l'espiazione in altro mondo. Or come, o monaci, in un vivajo di loti alcune rose di loto azzurre, rosse o bianche, nascon nell'acqua, crescon nell'acqua, rimangono sotto lo specchio dell'acqua, suggono nutrimento dal fondo dell'acqua; altre rose di loto azzurre, rosse o bianche, nascon nell'acqua, crescon nell'acqua, si spingono fino allo specchio dell'acqua; altre rose di loto azzurre, rosse o bianche, nascon nell'acqua, crescon nell'acqua, sorgon fuori dell'acqua e vi restano asciutte dall'acqua; così appunto, o monaci, io vidi con l'occhio svegliato guardando nel mondo, esseri di nobile specie e di specie volgare, arguti e stupidi, di pronto intendimento e di tardo intendimento, ben nati e mal nati, ed alcuni temer l'espiazione in altro mondo.

« Ed io replicai, o monaci, a Brahma Sahampati con questa sentenza:

Dischiuse son le porte
Dell'immortalità;
Chi orecchie ha per udire,
Venga ed ascolti.

Lo scandalo io prevedi
O Brahma e, chiuso in core,
Io difendea dall'uomo
Così nobil tesoro.

« E Brahma Sahampati soggiunse:

« Io ho dal Sublime la promessa che la dottrina sarà predicata »; e, salutatomi riverentemente, disparve.

« Allora venne in me il pensiero: « A chi potrei primo esporre la dottrina? chi sarà quei che facilmente intenderà questa dottrina? »

« E il pensiero mi venne, o monaci: « Quell'Alāro Kālāmo è saggio, raccolto, profondo, egli vive da lungo tempo nella rinunzia; se io a lui primo esporrò la dottrina, ei facilmente intenderà la dottrina ». Ma alcune divinità vennero a me dicendo: « Da sette giorni, o Signore, Alāro Kālāmo è morto ». E con chiara certezza io vidi allora: da sette giorni Alāro Kālāmo è morto. Ed il pensiero mi venne: « Un grande spirito fu Alāro Kālāmo; s'egli avesse udita questa dottrina ei l'avrebbe ben presto compresa ».

« E il pensiero, o monaci, mi venne: « A chi potrei primo esporre la dottrina? chi sarà quei che facilmente intenderà questa dottrina? »

« E il pensiero, o monaci, mi venne: « Quell'Uddako figliuol di Rāmo è saggio, raccolto, profondo, egli vive da lungo tempo nella rinunzia; se io a lui primo esporrò la dottrina, ei facilmente l'intenderà ». Ma alcune divinità vennero a me dicendo: « Jer sera, o Signore, Uddako figliuol di Rāmo è morto ».

« E il pensiero mi venne: « Un grande spirito fu Uddako figliuol di Rāmo; s'egli avesse udita questa dottrina, ei l'avrebbe ben presto compresa.

« E il pensiero, o monaci, mi venne: « A chi

potrei primo esporre la dottrina? chi sarà quei che facilmente intenderà la dottrina? ». E il pensiero, o monaci, mi venne: « Affezionati mi sono quei cinque monaci compagni, che mi attendevano allorchè io mi diedi all'ascesi (1); e se io da prima ai cinque monaci compagni esponessi la dottrina? »

« E il pensiero, o monaci, mi venne: « Dove dimorano oggi i cinque monaci compagni? ». Ed io vidi, o monaci, con l'occhio celeste, chiaro, sovrumano, il soggiorno dei cinque monaci compagni presso Benares nella selva della pietra del veggente.

« Ed io, o monaci, dopo esser rimasto a piacere in Uruvela mi misi in viaggio verso Benares.

« Allora m'incontrai, o monaci, con Upako, uno dei penitenti ignudi (Ginnosofisti) sulla strada dell'albero del ridestarsi, verso Gayā; e vistomi, mi disse così:

« Sereno, o fratello, è il tuo volto, chiaro e puro il colore della tua pelle! Per qual ragione sei tu in viaggio? E chi è il tuo maestro? O di qual dottrina ti dici seguace? »

« A queste parole, o monaci, io dissi ad Upako il penitente ignudo, queste strofe:

(1) Questi cinque monaci avevano seguito Gotamo sul principio della sua carriera ascetica, attendendo dalle sue straordinarie austerità la rivelazione della nuova dottrina. Ma quando Gotamo, disilluso, smise quegli eccessi, e si volse alla " via di mezzo „ (come dice egli stesso nel " Sutta Nipata „) la " via che apre gli occhi „, allora i cinque monaci, scandlezzati, l'abbandonarono.

Io tutto vinsi e tutto è a me svelato,
Da ogni cosa eternamente sciolto;
Tutto negando, ho scosso il vano sogno
Di vita e, sol da me, fatto sapiente
Chi chiamerò maestro?

Da niun maestro mi venne la luce;
Esser non v'ha che all'esser mio sia pari.
Il mondo intiero co' suoi Dei non chiude
In sè chi m'assomigli.

Poi che del mondo intier sono il signore,
L'altissimo maestro, e, sol perfetto,
L'illusione ho spenta.

Di veritade il regno oggi io dischiudo;
E da Benares, ove il piè m'adduce,
Rintronerà per questo tetro mondo
Il suon d'Eternità.

« Così tu credi, o fratello, che tu sii il santo,
l'illimitato Vincitore? »

“ Qual io mi son, Vincitori saranno;
Sol che distrutta l'illusion dispaja.
Ho vinto il male, o Upako,
E vincitor mi chiamo „.

« A queste parole, o monaci, rispose Upako il penitente ignudo: « Così fosse, o fratello! »; inclinò il capo, prese una via laterale e si allontanò.

« Ed io, di contrada in contrada, andai verso Benares, e venni alla pietra del veggente nella selva dove dimoravano i cinque monaci compagni. Da lungi, o monaci, mi videro i cinque monaci compagni ed avendomi veduto, l'uno incitò l'altro dicendo: « Ecco, o fratello, giunge

quell'asceta Gotamo, il crapulone; quei che cadde dall'ascetismo e si è dato alla crapula; noi non vogliamo nè salutarlo, nè levarci per toglierli il mantello e la scodella; ma uno scanno gli sia mostrato; s'ei vuole, potrà assidersi ». Ma quanto più, o monaci, io mi avvicinavo, tanto meno potevano i cinque monaci compagni durare nel loro proponimento. Alcuni vennermi incontro e mi tolsero mantello e scodella, altri mi offrirono posto da sedere, altri mi apprestarono bagni ai piedi, e chiamandomi per proprio nome si volsero a me appellandomi fratello. Allora, o monaci, io dissi a' cinque monaci compagni: « Non vi indirizzate, o monaci, al Perfetto chiamandolo per nome e fratello; santo, o monaci, è il Perfetto, appieno destato. Ascoltate, o monaci: l'immortalità è trovata. Io son la guida, io esporrò la dottrina. Seguendo la guida voi, in breve tempo, ancora in questa vita apparente, vedrete manifesta, farete reale, raggiungerete quella mèta per la quale nobili figliuoli lascian del tutto la casa e vanno nella solitudine — l'altissima perfezione della Santità ».

« A queste parole, o monaci, mi risposero i cinque monaci compagni: « Nè anche con le tue dure penitenze, o fratello Gotamo, con le tue mortificazioni, con la tua ascesi dolorosa, raggiungesti il sovrannaturale, ricco santuario della chiara conoscenza; come puoi tu ora, da che sei divenuto un crapulone, sei decaduto dall'ascesi, ti sei dato alla crapula, possedere il sovrannaturale, ricco santuario della chiara conoscenza? ».

« A queste parole, o monaci, io risposi ai cinque monaci compagni: « Il Perfetto, o monaci, non è divenuto un crapulone, non è decaduto dall'ascesi, nè si è dato alla crapula: santo, o monaci, è il Perfetto, colui che è completamente desto. Ascoltate, o monaci: l'immortalità è trovata. Io son la guida, io esporrò la dottrina. Seguendo la guida voi, in breve tempo, ancora in questa vita apparente, vedrete manifesta, farete reale, raggiungerete quella mèta per la quale nobili figliuoli lascian del tutto la casa e vanno nella solitudine — l'altissima perfezione della Santità ».

« E per la seconda e per la terza volta i cinque monaci compagni mi risposero: « Nè anche con le tue dure penitenze, o fratello Gotamo, con le tue mortificazioni, con la tua ascesi dolorosa, raggiungesti il soprannaturale, ricco santuario della chiara conoscenza; come puoi tu ora, da che sei divenuto un crapulone, sei decaduto dall'ascesi, ti sei dato alla crapula, possedere il sovrannaturale, ricco santuario della chiara conoscenza? ».

« A queste parole, o monaci, io dissi ai cinque monaci compagni:

« Rammentate voi forse, o monaci, che io abbia mai prima parlato così? »

« No, o Signore ».

« Santo, o monaci, è il Perfetto, completamente desto. Ascoltate o monaci: l'immortalità è trovata. Io son la guida, io esporrò la dottrina. Seguendo la guida voi, in breve tempo, ancora in questa vita apparente, vedrete manifesta, farete reale, raggiungerete quella mèta per la quale no-

bili figliuoli lascian del tutto la casa e vanno nella solitudine — l'altissima perfezione della Santità ». E mi riuscì, o monaci, di comunicare ai cinque monaci compagni la mia conoscenza.

« Da prima, o monaci, io esposi la dottrina a due monaci; tre monaci andavan per elemosina e ciò che i tre monaci riportavano come elemosina, noi dividevamo in sei parti e di ciò vivevamo. Poi, o monaci, esposi la dottrina a tre monaci; due monaci andavano per elemosina e ciò che i due monaci riportavano come elemosina noi dividevamo in sei parti e di ciò vivevamo.

« E i cinque monaci compagni, o monaci, da me così ammaestrati, così diretti, soggetti al nascere, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercando quell'incomparabile sicurezza che non nasce — l'estinguersi dell'illusione, trovarono l'incomparabile sicurezza che non nasce — l'estinguersi dell'illusione; essi, soggetti alla vecchiaja, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercando quella incomparabile sicurezza che non invecchia — l'estinguersi dell'illusione, trovarono l'incomparabile sicurezza che non invecchia — l'estinguersi dell'illusione; essi, soggetti alla malattia, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercando quell'incomparabile sicurezza che non cade malata — l'estinguersi dell'illusione, trovarono l'incomparabile sicurezza che non cade malata — l'estinguersi dell'illusione; essi, soggetti al morire, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercando quell'incomparabile sicurezza che non muore — l'estinguersi

dell'illusione, trovarono l'incomparabile sicurezza che non muore — l'estinguersi dell'illusione; essi, soggetti al dolore, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercando quell'incomparabile sicurezza libera dal dolore — l'estinguersi dell'illusione, trovarono l'incomparabile sicurezza libera dal dolore — l'estinguersi dell'illusione; essi, soggetti alla sozzura, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercando l'incomparabile, l'immacolata sicurezza — l'estinguersi dell'illusione, trovarono l'incomparabile, l'immacolata sicurezza — l'estinguersi dell'illusione.

« La chiara conoscenza sorse in loro:

Sciolti per sempre siamo;
Ecco l'ultima vita;
L'Esser mai più ci avrà.

« Cinque fonti di desiderio, o monaci, si trovano; quali cinque? Le forme che per la vista entrano nella coscienza: desiderate, amate, rallegranti, piacevoli, rispondenti al desiderio, stimolanti; i suoni che per l'udito entrano nella coscienza: desiderati, amati, rallegranti, piacevoli, rispondenti al desiderio, stimolanti; gli odori che per l'odorato entrano nella coscienza: desiderati, amati, rallegranti, piacevoli, rispondenti al desiderio, stimolanti; i sapori che pel gusto entrano

nella coscienza: desiderati, amati, rallegranti, piacevoli, rispondenti al desiderio, stimolanti; il toccare che pel tatto entra nella coscienza: desiderato, amato, rallegrante, piacevole, rispondente al desiderio, stimolante. Queste, o monaci, sono le cinque fonti del desiderio.

« Per tutti gli asceti e bramani, o monaci, che, illusi, accecati, trasportati, servono alle cinque fonti di desiderio senza vederne la miseria o pensare allo scampo, per tutti valga la parola: « perduti, ruinati, traditi al piacere del Male ». Come una fiera nel bosco, o monaci, se, impigliata in un lacciuolo, cadesse, varrebbe la parola: « perduta, ruinata, tradita al piacere del cacciatore », e, venendo il cacciatore, non potrà fuggire dov'essa vuole, — così anche, o monaci, per tutti gli asceti e bramani che, illusi, accecati, trasportati, servono alle cinque fonti di desiderio, senza vederne la miseria o pensare allo scampo — valga la parola: « perduti, ruinati, traditi al piacere del Male ». Ma per tutti gli asceti e bramani, o monaci, non illusi, non accecati, non trasportati, che non servono alle cinque fonti del desiderio, vedendone la miseria e pensando allo scampo, per tutti valga la parola: « non perduti, non ruinati, non traditi al piacere del Male ». E come una fiera del bosco, o monaci, se, non impigliata, si giacesse su di un lacciuolo, varrebbe la parola: « non perduta, non ruinata, non tradita al piacere del cacciatore », e, venendo il cacciatore, essa potrà fuggire dov'essa vuole; così anche, o monaci, per tutti gli asceti e bramani non il-

lusi, non accecati, non trasportati, che non servono alle cinque fonti del desiderio, vedendone la miseria e pensando allo scampo, per tutti valga la parola: « non perduti, non ruinati, non traditi al piacere del Male ».

« E come, o monaci, una fiera nel bosco, in remoti recessi del bosco fuggendo, va sicura, si leva sicura, si asside sicura, giace sicura e questo appunto perchè essa si tiene fuori del dominio del cacciatore; così ancora, o monaci, dimora un monaco, morto ai desiderii, sfuggito al male, nell'intimo raccoglimento della tranquilla, beata Serenità, nella santità della prima contemplazione. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo il compimento del sentire e del pensare, il monaco crea nel suo intimo un oceano di tranquillità, l'unità dell'animo, libera dal sentire e dal pensare, la beata Serenità, nata dal raccoglimento — la santità della seconda contemplazione. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

▪ E ancora, o monaci: in sereno riposo si ferma il monaco equanime, veggente, ben conscio; ei sente nel suo corpo quella felicità di cui dicono i Santi: « l'equanime veggente vive felice »; così crea egli la santità della terza contemplazione. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo aver ripudiato gioje e dolori, dopo aver annientato l'antiche letizie e malinconie produce il monaco la santità della quarta contemplazione libera da gioja e dolore, equanime, chiara, completamente pura. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliata la natura, senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo aver del tutto sorpassato le percezioni delle forme, annientato le percezioni riflesse, ripudiato le percezioni di pluralità, il monaco, nel pensiero « senza confini è lo spazio » conquista il regno dello spazio illimitato. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo aver del tutto sorpassato la sfera dello spazio illimitato, il monaco, nel pensiero « senza limiti è la coscienza », conquista il regno della coscienza illimitata. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo aver del tutto sorpassato la sfera della coscienza illimitata, il monaco, nel pensiero « nulla esiste », conquista il regno della non esistenza. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, ne ha senza traccia estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo aver del tutto sor-

passato la sfera della non esistenza, il monaco raggiunge il confine di ogni possibile percezione. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura; senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo aver del tutto sorpassato i confini d'ogni possibile percezione, il monaco raggiunge il dissolvimento del percepire e l'illusione del saggio veggente, è cessata. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, ne ha senza traccia estirpato l'occhio; egli è sfuggito alla maligna, disciolto dal mondo. Ei va sicuro, si leva sicuro, s'assiede sicuro, si giace sicuro; e questo per ciò che egli si tiene fuor del dominio del Male ».

Così parlò il Sublime. Contenti si rallegrarono quei monaci sulle parole del Sublime.



II.

NELLA FORESTA DI GOSINGA.



uesto io ho udito. In un certo tempo soggiornava il Sublime presso Nādikā, nel romitorio delle pietre. In quello stesso tempo il ven. Anuruddo, il ven. Nandiyo ed il ven. Kimbilo, soggiornavano nella foresta di Gosinga. Ora, avendo il Sublime verso sera compiuto il silenzio dell'animo, si avviò verso la foresta di Gosinga. Un guardaboschi vide da lungi venire il Sublime e, avendolo veduto, gli parlò così:

« Non andare in quella foresta o asceta; tre nobili giovanetti vi dimorano, come sembra, in perfetta letizia; non li disturbare! ».

Ma il ven. Anuruddo udì le parole del guardaboschi e, avendole udite, disse così al guardaboschi:

« Lascia pur venire il Sublime, o amico guardaboschi; il nostro maestro, il Sublime è venuto ».

E il ven. Anuruddo si recò dal ven. Nandiyo e dal ven. Kimbilo e disse loro così:

« Venite amici, venite; il nostro maestro, il Sublime è qui ».

E il venerando Anuruddo, il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo, andarono incontro al Sublime. Uno tolse al Sublime il mantello e la scodella, l'altro preparò un sedile e il terzo portò l'acqua da lavare i piedi. Il Sublime si assise sull'offerto sedile e, dopochè si fu assiso, ei si lavò i piedi. Quei tre venerabili intanto, dopo aver salutato il Sublime, si assisero da un lato. E il Sublime, rivoltosi al ven. Anuruddo che siedeva da un lato, parlò così:

— Come sopportate voi questa vita, Anuruddo? potete riuscirvi senza mancar di nutrimento?

— Noi la sopportiamo bene, o Sublime, e possiamo riuscirvi senza mancar di nutrimento ».

— Vi comportate fra voi, Anuruddo, con unione, senza discordia, siete miti di animo e vi vedete con occhio benevolo?

— Di certo, o Signore; ci comportiamo con unione, senza discordia, siamo miti di animo e ci vediamo con occhio benevolo.

— Ma in qual modo, Anuruddo, vi comportate voi con unione, senza discordia, siete miti di animo e vi vedete con occhio benevolo?

— Io penso così, o Signore: son giunto al fine; ho colto nel segno, io che con questi veri asceti vivo riunito.

Ed io, felice, o Signore, servo questi venerabili con opera amorevole, tanto in palese che in segreto; con parole amorevoli, tanto in palese che in segreto; con intenzioni amorevoli, tanto in palese che in segreto. Ed essendo così, o Si-

gnore, io penso: se io rinunziassi alla mia propria volontà e mi sottomettessi del tutto alla volontà di questi venerabili? E veramente, o Signore, io ho rinunciato alla mia propria volontà e mi sono sottomesso alla volontà di questi venerabili. Differenti, o Signore, sono certamente i nostri corpi, ma, io credo, noi abbiamo un solo volere.

E il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo dissero al Sublime:

— Anche io, o Signore, penso così: sono giunto alfine; ho colto nel segno, io che con questi veri asceti vivo riunito. Ed io, felice, o Signore, servo questi venerabili con opera amorevole, tanto in palese che in segreto; con parole amorevoli tanto in palese che in segreto; con intenzioni amorevoli, tanto in palese che in segreto. Ed essendo così, o Signore, io penso: se io rinunziassi alla mia propria volontà e mi sottomettessi del tutto alla volontà di questi venerabili? E veramente, o Signore, io ho rinunciato alla mia propria volontà e mi sono sottomesso alla volontà di questi venerabili. Differenti, o Signore, sono certamente i nostri corpi, ma, io credo, noi abbiamo un solo volere.

Così, o Signore, noi viviamo comportandoci con unione, senza discordia, siamo di animo mite e ci vediamo con occhio benevolo.

— Bene, bene, Anuruddo. E cercate anche di progredire, con serio proposito, Anuruddo, con zelo instancabile?

— Di certo, o Signore; noi cerchiamo di progredire con serio proposito e zelo instancabile.

— Ma in qual modo, Anuruddo, durate voi con serio proposito e zelo instancabile?

— Quello di noi, o Signore, che primo ritorna dalla cerca di elemosina nel villaggio, quegli prepara i posti e porta l'acqua da bere, l'acqua da lavare e lo sciacquatojo. Quegli che torna per ultimo dalla cerca nel villaggio e trova ancora del cibo, ne prende, se ne ha desiderio; ma se non ne ha, lo gitta sopra un terreno privo d'erba, o nell'acqua corrente. Quindi mette in ordine i posti, toglie via l'acqua da bere e l'acqua da lavare e lo sciacquatojo e spazza il luogo. Quegli che vede che il bicchiere o la brocca o il vaso da immondezze è vuoto, lo netta e ripone al suo posto. Se egli non può farlo da solo, chiama col cenno un altro di noi e noi accorriamo ad aiutarlo senza che per questo, o Signore, rompiamo il silenzio. Ed ogni quattro giorni, o Signore, sediamo l'intera notte intrattenendoci in discorsi religiosi. Così, o Signore, noi perseveriamo con serio proposito e zelo instancabile.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, voi dunque che perseverate con serio proposito e zelo instancabile, avete voi raggiunto una soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi, morti al desiderio, sfuggiti al male, ci raccogliamo a piacere, o Signore, tranquillamente sereni nella santità della prima contemplazione. Questo, o Signore, è stato da noi raggiunto, perseverando con serio proposito e zelo instancabile: una soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata questa altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi conseguiamo a piacere, o Signore, nella pienezza dei sensi e del pensiero, l'intimo oceano di tranquillità, l'unità dello spirito libera dai sensi e dal pensiero, la beata serenità della concentrazione, la santità della seconda contemplazione. Dopo aver salita e conquistata quell'altezza, o Signore, ci apparisce quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi ci fermiamo a piacere, o Signore, in sereno riposo, equanimi, vedendo con chiara coscienza e sentendo nel nostro corpo quella felicità di cui i Santi dicono: « l'equanime veggente vive felice ». Così conseguiamo noi la santità della terza contemplazione. Dopo aver salita e conquistata quell'altezza ci apparisce quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi raggiungiamo a piacere, o Signore, dopo esserci spo-

gliati di gioje e dolori, dopo aver annientato le antiche letizie e malinconie, la santità della quarta contemplazione; senza gioja nè dolore, equanime, chiara, completamente pura. Avendo salita e conquistata quell'altezza, ci apparisce quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi conquistiamo a piacere, o Signore (sorpassando del tutto la percezione delle forme, annientando le percezioni riflesse e ripudiando le percezioni di pluralità, nel pensiero « senza confini è lo spazio »), il regno dello spazio illimitato. Avendo salita e conquistata quell'altezza, o Signore, ci apparisce quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi conquistiamo a piacere (sorpassando del tutto l'illimitata sfera dello spazio, nel pensiero « senza confini è la coscienza ») il regno della coscienza illimitata. Avendo salita e conquistata quell'altezza, o Signore, ci apparisce quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'al-

tezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi conquistiamo a piacere, o Signore (sorpassando del tutto la sfera illimitata della coscienza, nel pensiero « nulla è »), il regno della non esistenza. Avendo salita e conquistata quell'altezza, scuopriamo quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi raggiungiamo a piacere, o Signore (dopo aver sorpassato la sfera della non esistenza), i confini di ogni possibile percezione. Avendo salita e conquistata quell'altezza, scuopriamo quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi raggiungiamo a piacere, o Signore (dopo aver sorpassato i confini di ogni possibile percezione), il dissolvimento del percepire; e, per colui che saggiamente vede, l'illusione è tolta. Avendo salita e conquistata quell'altezza, o Signore, noi, nella chiarezza del sapere, scuopriamo quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata. Un'altra quiete beata, più alta o più gloriosa di questa, o Signore, noi non conosciamo.

— Bene, bene, Anuruddo. Un'altra quiete beata, più alta o più gloriosa di questa, o Anuruddo, non si trova.

E dopochè il Sublime ebbe con savii discorsi rallegtrato, incoraggiato, e fatti ardenti e sereni il ven. Anuruddo, il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo, si levò dal suo sedile e partì. Il ven. Anuruddo, il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo, accompagnarono il Sublime, e, dopo esser ritornati, il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo si rivolsero al ven. Anuruddo, domandando:

— Com'è ciò? Abbiamo noi forse detto al ven. Anuruddo: « noi godiamo di questo e quel grado di salute »? poichè il ven. Anuruddo ci ha rappresentati al Sublime come giunti fino allo spegnersi dell'illusione.

— No, in verità; i venerabili non mi hanno detto « noi godiamo di questo e quel grado di salute », ma io l'ho letto nel cuore dei venerabili ed ho veduto che questi venerabili godono di questo e quel grado di salute. E gli Dei mi hanno detto: « Di questo e quel grado di salute godono questi venerabili ». E così ho io risposto alle domande del Sublime.

Ora Digho, uno straniero, uno spirito, si recò là dove dimorava il Sublime; salutò riverentemente il Sublime e si fermò da un lato. E, stando

da un lato, Digho, lo straniero, lo spirito, parlò così al Sublime:

« Benedetti sono i Vajjini, o Signore; in verità benedetto è il popolo di Vajji dove il Sublime soggiorna, il Perfetto, colui che si è destato, insieme a questi tre nobili giovani: il ven. Anuruddo, il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo ».

E, udendo la voce di Digho, lo straniero, lo spirito, gli Dei della terra fecero eco, ripetendo:

« Benedetti sono i Vajjini, o Signore; in verità benedetto è il popolo di Vajji dove il Sublime soggiorna, il Perfetto, colui che si è destato, insieme a questi tre nobili giovani, il ven. Anuruddo, il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo ».

E, udendo la voce degli Dei della terra, echeggiarono le voci degli Dei dei quattro grandi Re, ripetendo: « Benedetti sono i Vajjini, o Signore; in verità benedetto è il popolo di Vajji dove il Sublime soggiorna, il Perfetto, colui che si è destato, insieme a questi tre nobili giovani: il ven. Anuruddo, il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo ».

E, udendo la voce degli Dei dei quattro grandi Re, echeggiarono le voci dei trentatrè Dei; e udendo la voce dei trentatrè Dei, echeggiarono le voci degli Dei delle Ombre; e udendo la voce degli Dei delle Ombre, echeggiarono le voci degli Dei della beatitudine; udendo la voce degli Dei della beatitudine, echeggiarono le voci degli Dei della gioja illimitata; e udendo la voce degli Dei della gioja illimitata, echeggiarono le voci degli Dei che dimorano al di là della gioja illimitata; e udendo la voce degli Dei

che dimorano al di là della gioja illimitata, echeggiarono le voci degli Dei del mondo di Brahma. Così in un momento, in un attimo, giunse fino al mondo di Brahma notizia di quei venerabili.

« Così è, Digho, così è. Se le famiglie dalle quali quei nobili figli si sono dipartiti per vivere senza patria, pensassero con amore a quei tre nobili figli, questo ridonderebbe anche a loro lungamente in bene e in salute.

« Se la parentela, se il villaggio, la città, la contrada, i nobili, i sacerdoti, i concittadini, i servi e tutto il mondo, o Digho, con i suoi Dei, Maro e Brahma, con le sue schiere di asceti e bramini, Dei ed uomini, pensassero con amore a quei tre nobili figli, questo ridonderebbe anche a loro lungamente in bene ed in salute.

« Vedi, o Digho, quanto quei tre nobili giovani operano pel bene e per la salute di molti, mossi da compassione verso il mondo; per l'utile, il bene e la salute degli Dei e degli uomini ».

Così parlò il Sublime. Contento si rallegrò Digho, lo straniero, lo spirito, sulle parole del Sublime.



III.

La parabola del serpente.



uesto io ho udito. In un certo tempo, soggiornava il Sublime presso Savatthi, nella foresta del Vincitore, nel giardino di Anathapindikò. In quel tempo un monaco di nome Arittho, già cacciatore di avvoltoj, aveva manifestato la seguente falsa opinione: « Così io
« intendo la dottrina annunziata dal Maestro, che
« quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime,
« non riescono necessariamente a danno di chi
« le commette ».

Ora, a parecchi monaci venne all'orecchio che un monaco, per nome Arittho, già cacciatore di avvoltoj, sosteneva questa falsa opinione. Così chè questi monaci si recarono là dove Arittho, già cacciatore d'avvoltoj, soggiornava, e parlarono a lui così:

« È egli vero, come si dice, fratello Arittho, che tu sostenga questa falsa opinione: « Così intendo la dottrina annunziata dal Maestro, che

quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime, non riescono necessariamente a danno di chi le commette »?

« Così è, o fratelli; io intendo appunto in questo modo la dottrina annunziata dal Maestro, che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime, non riescono necessariamente a danno di chi le commette ».

Ora, volendo quei monaci ritrarre Arittho, il già cacciator di avvoltoj, dalla sua falsa opinione, si rivolsero a lui con discorsi e lo ammonirono in questo modo:

« Non parlar così, fratello Arittho, non correggere il Sublime; non è bene correggere il Sublime; il Sublime non può aver detto queste cose. In varî modi, fratello Arittho, furono dichiarate dal Sublime le azioni dannose; ed esse riescono necessariamente a danno di chi le commette. Insoddisfacenti sono i desiderî, ha detto il Sublime, pieni di dolore, pieni di tormenti, e ancor più di miseria. Ad ossa spolpate ha il Sublime paragonato i desiderî; a brandelli di carne ha il Sublime paragonato i desiderî; a paglia infiammata ha il Sublime paragonato i desiderî; a carboni ardenti ha il Sublime paragonato i desiderî; alla vanità dei sogni ha il Sublime paragonato i desiderî; a pitocchi ha il Sublime paragonato i desiderî; a frutti di un albero ha il Sublime paragonato i desiderî; al taglio di una spada ha il Sublime paragonato i desiderî; alla punta di una lancia ha il Sublime paragonato i desiderî; alla vendetta dei serpenti sono simili

i desiderî, ha detto il Sublime, pieni di dolore, pieni di tormenti e ancor più di miseria » (1).

Ma Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, sebbene così visitato, sollecitato e ammonito da quei monaci, tenne fermo alla sua falsa opinione:

« Io, di certo, o fratelli, intendo così la dottrina annunciata dal Sublime, che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime, non riescono necessariamente a danno di chi le commette ».

Quando adunque quei monaci videro che non potevano distogliere Arittho, il monaco già cacciator di avvoltoj, da questa falsa opinione, si recarono dove il Sublime soggiornava, salutarono rispettosamente il Sublime, e si siedettero da un lato.

(1) I primi sette paragoni sono spiegati più dettagliatamente nel 54° discorso: un osso spolpato, senza carne, rosicchiato, insanguinato, gittato dal macellajo ad un cane mezzo morto di fame; un brandello di carne abbrancato da un avvoltojo, ma strappatogli da altri avvoltoj precipitati giù nella lotta per la vita e la morte; una fiaccola di paglia portata contro il vento che in breve si avvolge alla mano, al braccio, al corpo; una fossa piena di carboni ardenti che a colui che vi è spinto dentro, prepara orribili sofferenze; giardini, boschi, acque che si son visti in sogno, ma che destatisi, si ricercano invano; un tesoro nascosto, del quale ci magnifichiamo al mercato, ma che i proprietari, tornati, si portano via; noci che uno che può arrampicarsi raccoglie siedendo sulla cima dell'albero, ma un altro che non può arrampicarsi, viene con tagliente accetta e taglia il ramo per prendersi le noci.

Gli altri tre paragoni non si trovano in altri discorsi; sono per altro chiari per sè stessi.

Allora quei monaci parlarono così al Sublime:

« Un monaco di nome Arittho, o Signore, stato già cacciatore d'avvoltoj, ha espresso la seguente falsa opinione: Così io intendo la dottrina annunciata dal Sublime, che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime, non riescono necessariamente a danno di chi le commette.

« Di ciò noi avemmo notizia, o Signore; ci recammo da Arittho e lo domandammo se ciò che si diceva fosse il vero. Alla nostra domanda, o Signore, ci rispose Arittho, il monaco già cacciatore di avvoltoj: « Così è, o fratelli; certamente io intendo così la dottrina annunciata dal Sublime, che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime non riescono necessariamente a danno di chi le commette ».

« Ora, volendo noi distogliere Arittho il monaco già cacciatore d'avvoltoj, dalla sua perversa opinione, ci rivolgemmo a lui, gli parlammo ammonendolo così: Non parlare in tal modo, o fratello Arittho, non correggere il Sublime, non è bene correggere il Sublime; il Sublime non può aver detto queste cose. In varî modi, fratello Arittho, furono dichiarate dal Sublime le azioni dannose, ed esse riescono necessariamente a danno di chi le commette. Insoddisfacenti sono i desiderî, ha detto il Sublime, pieni di dolore, pieni di tormenti e ancor più di miseria. Ad ossa spolpate ha il Sublime paragonato i desiderî; a brandelli di carne ha il Sublime paragonato i desiderî; a paglia infiammata ha il Sublime paragonato i desiderî; a carboni ardenti

ha il Sublime paragonato i desiderî; alla vanità dei sogni ha il Sublime paragonato i desiderî; a pitocchi ha il Sublime paragonato i desiderî; a frutti di un albero ha il Sublime paragonato i desiderî; al taglio di una spada ha il Sublime paragonato i desiderî; alla punta di una lancia ha il Sublime paragonato i desiderî; alla vendetta dei serpenti sono simili i desiderî, ha detto il Sublime, pieni di dolore, pieni di tormenti e ancor più di miseria.

« Ora, sebbene, o Signore, così da noi visitato, sollecitato e ammonito, Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, tenne tuttavia fermo a questa sua falsa opinione: « Io certamente, o fratelli, intendo così la dottrina annunziata dal Sublime, che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime non riescono necessariamente a danno di chi le commette ». Poichè dunque noi, o Signore, non potemmo distogliere Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, da questa falsa opinione, decidemmo di riferir la cosa al Sublime.

Allora il Sublime si rivolse ad uno dei monaci:

« Va, o monaco, e dì in mio nome ad Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj: il Maestro ti chiama, fratello Arittho ».

« Bene, o Signore! » rispose quel monaco, ubbidendo al Sublime; si recò là dove Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, soggiornava, e disse a lui così: « il Maestro ti chiama, fratello Arittho ».

« Bene, o fratello, io vengo! » rispose Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, a quel monaco;

si recò dove il Sublime soggiornava, salutò rispettosamente il Sublime e si pose a sedere a lato. E il Sublime così parlò ad Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj:

« È egli vero, come si dice, Arittho, che tu abbia adottato questa falsa opinione: « Così io intendo la dottrina annunciata dal Sublime, che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime non riescono necessariamente a danno di chi le commette » ?

« Così è infatti: io, o Signore, interpreto in questo modo la dottrina annunciata dal Sublime, che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime non riescono necessariamente a danno di chi le commette ».

« Da chi hai tu dunque udito, o sciocco uomo, che io abbia annunciato una tale dottrina? Non ho io, o sciocco, in varî modi dichiarato le azioni dannose e spiegato che esse riescono necessariamente a danno di chi le commette? Insoddisfacenti (io ho detto) sono i desiderî, pieni di dolori, pieni di tormenti e ancor più di miseria; ad ossa spolpate io ho assomigliato i desiderî; a brandelli di carne io ho assomigliato i desiderî; a paglia infiammata io ho assomigliato i desiderî; a carboni ardenti io ho assomigliato i desiderî; alla vanità dei sogni io ho assomigliato i desiderî; a pitocchi ho assomigliato i desiderî; ai frutti d'un albero ho assomigliato i desiderî; al taglio d'una spada ho assomigliato i desiderî; alla punta d'una lancia ho assomigliato i desiderî; alla vendetta del serpente, io ho detto, sono

simili i desiderî, pieni di dolori, pieni di tormenti e ancor più di miseria. Ma tu, o sciocco, intendendo male, ci vuoi correggere e ti scavi a te stesso la fossa e ti fai reo di grave colpa. Questo ridonderà a te, o sciocco, a grande infortunio e sofferenza ».

E il Sublime si rivolse ai monaci: « Che pensate voi, o monaci? Non ha forse questo monaco Arittho, già cacciator d'avvoltoj, seminato discordia nel nostro sacro ordine? »

« Come sarebbe ciò possibile, o Signore? no veramente, o Signore ».

A queste parole Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, si assise muto, stordito, curvato il dorso, abbassato il capo e la faccia coperta di ardente rossore. E quando il Sublime vide come Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, siedeva mutolo, stordito, curvato il dorso, abbassato il capo e la faccia coperta di ardente rossore, gli rivolse il discorso così:

« Ciò si manifesterà come la tua propria falsa opinione, o sciocco; io interrogherò ora i monaci ».

E il Sublime si indirizzò ai monaci:

« Intendete voi ancora, o miei monaci, la dottrina annunciata, come questo monaco Arittho, già cacciator d'avvoltoj, il quale, male comprendendo, ci corregge, e scava a sè stesso la fossa e si fa reo di grave colpa? »

« Non così, o Signore. In varii modi, o Signore, il Sublime ci ha esposto e dichiarato le azioni dannose, come esse riescono necessariamente a danno di colui che le commette. Insoddisfacenti

sono i desiderî, ha detto il Sublime, pieni di dolore, pieni di tormenti e ancor più di miseria. Ad ossa spolpate il Sublime ha assomigliato i desiderî; a brandelli di carne il Sublime ha assomigliato i desiderî; a paglia infiammata il Sublime ha assomigliato i desiderî; a carboni ardenti il Sublime ha assomigliato i desiderî; alla vanità dei sogni il Sublime ha assomigliato i desiderî; a pitocchi il Sublime ha assomigliato i desiderî; ai frutti di un albero il Sublime ha assomigliato i desiderî; al taglio di una spada il Sublime ha assomigliato i desiderî; alla punta di una lancia il Sublime ha assomigliato i desiderî; alla vendetta del serpente sono simili i desiderî, ha detto il Sublime, pieni di dolore, pieni di tormenti e ancor più di miseria ».

« Bene, o monaci; voi, o monaci, ben comprendete l'annunziata dottrina. Certamente io vi ho, o monaci, in molti modi dichiarato ed esposto le azioni dannose e come esse necessariamente riescono a danno di chi le commette. Insoddisfacenti, ecc., ecc.

« Ma questo monaco Arittho, già cacciatore di avvoltoj, male intendendo, ci vuol correggere e scava a se stesso la fossa e si fa reo di grave colpa. Ciò ridonderà a grande infortunio e dolore di questo sciocco uomo. Che poi egli, o monaci, fuori di questi desiderî, fuori dei desiderî consci, fuori di ciò che sotto il desiderio si intende, possa trovare altri desiderî, è cosa del tutto impossibile.

« Di certo, o monaci, vi sono degli sciocchi

che si appropriano la dottrina e sebbene si sieno appropriata la dottrina, non ricercano però con saggezza il senso della dottrina. E poichè essi non ne ricercano con saggezza il senso, la dottrina non dà loro alcuna conoscenza. Essi apprendono la dottrina solo per discorrere e manifestare la loro opinione. Lo scopo pel quale essi apprendono la dottrina essi non scorgono. Le dottrine così a torto apprese ridondano loro in grande infortunio e dolore. E perchè ciò? Perchè essi, o monaci, hanno a torto appreso la dottrina. Egli è, o monaci, come se un uomo che desidera serpenti, cerca serpenti, esce a caccia di serpenti, trovasse un robusto serpente e lo afferrasse pel corpo o per la coda; il serpente si rivolterebbe contro di lui e lo morderebbe alla mano, al braccio o in altre membra, così che egli in seguito ne morrebbe o sopporterebbe mortali dolori. E perchè ciò? Perchè egli non avrebbe convenientemente afferrato il serpente. Così appunto, o monaci, vi sono sciocchi, ai quali la dottrina malamente appresa, ridonda in molto infortunio e dolore. E perchè ciò? Perchè non hanno convenientemente appresa la dottrina.

« Ma vi sono anche, o monaci, nobili figli che fanno loro propria la dottrina. Dopochè essi se l'hanno fatta propria, ricercano con saggezza il senso della dottrina; e poichè essi ne ricercano il senso con saggezza, la dottrina produce in loro la conoscenza. Essi non apprendono la dottrina solo per parlarne o manifestare la loro opinione. Lo scopo pel quale apprendono la dottrina, essi

conoscono bene; e le dottrine convenientemente apprese, concedono loro grande bene e salute. E perchè ciò? Perchè essi, o monaci, hanno convenientemente appreso le dottrine.

« Egli è, o monaci, come se un uomo che desidera serpenti, cerca serpenti, esce a caccia di serpenti, trovasse un robusto serpente e con una forcina adoprata in modo adatto lo forzasse a terra; e dopo che con una forcina adoprata in modo adatto l'avesse forzato a terra, l'afferrasse ben saldamente al collo; se anche, o monaci, il serpente gli si attorcigliasse col corpo alla mano, al braccio o ad altre membra, pure egli non ne temerebbe la morte nè dolore mortale. E perchè no? Perchè egli, o monaci, avrebbe convenientemente afferrato il serpente. Così appunto, o monaci, vi sono anche nobili figli ai quali le dottrine, convenientemente apprese, ridondano in grande bene e salute. E perchè ciò? Perchè essi, o monaci, hanno convenientemente appreso le dottrine.

« Perciò, o monaci, ciò che voi comprendete del senso del mio discorso, conservatelo fedelmente; ma ciò che non comprendete del senso del mio discorso, io dovrò intrattenermene con voi affinchè vi siano monaci bene addottrinati.

« Io voglio, o monaci, assomigliare la dottrina ad una zattera adatta al traversare, non ad esser conservata. Udite ciò e fate bene attenzione al mio discorso ».

« Sì, o Signore », risposero attenti al Sublime quei monaci. — Il Sublime parlò così:

« Come se un uomo in viaggio, o monaci,

giungesse ad un gran fiume, e la riva di qua fosse piena di pericoli e di spaventi, quella di là, sicura, libera da spaventi; e non vi fosse alcun battello per traversare, nessun ponte per raggiungere l'opposta riva; quest'uomo pensasse: « il fiume è grande, questa riva è piena di pericoli e di spaventi, ma l'altra è sicura, libera da spaventi; e non vi è un battello per traversare, non un ponte per raggiungere l'opposta riva; eh! se io raccogliessi ora canne e rami, cespugli e fogliami, e componessi una zattera, e con questa zattera, aiutandomi con mani e piedi, felicemente trapassassi all'altra riva? E l'uomo, o monaci, raccogliesse canne e rami, cespugli e fogliami, componesse una zattera, e con questa zattera, aiutandosi con mani e piedi, trapassasse felicemente all'altra riva; e, salvato, giunto di là, egli pensasse: « preziosa, in verità, mi è questa zattera; per mezzo di questa zattera io, aiutandomi con le mani e coi piedi, son giunto felicemente all'altra riva. Eh! se io mi ponessi questa zattera sul capo o me la caricassi sulle spalle e andassi dove io voglio? » Che pensate, o monaci? Farebbe in tal modo questo uomo un giusto uso della zattera? »

« In verità no, o Signore ».

« Che cosa dunque dovrebbe l'uomo fare per usare giustamente della zattera? Quest'uomo, o monaci, salvato e giunto di là, penserebbe così: « preziosa, in verità, mi è stata questa zattera; per mezzo di questa zattera io, aiutandomi con le mani e coi piedi, sono giunto felicemente all'altra riva.

Eh! se io deponessi questa zattera sulla spiaggia o la calassi nel fiume e me ne andassi dove io voglio? » In tal modo veramente, o monaci, questo uomo farebbe un retto uso della zattera. Così adunque io ancora, o monaci, ho esposto la dottrina come una zattera adatta al trapassare, non ad esser conservata.

« Vi sono, o monaci, sei false dottrine; quali sei? — L'uomo comune, senza esperienza, o monaci, che non comprende i santi, ignorante le sacre dottrine, estraneo alle sacre dottrine, che non comprende gli eletti, ignorante la dottrina degli eletti, estraneo alla dottrina degli eletti — considera così il corpo: questo mi appartiene, ciò sono io, questo è la mia essenza; egli considera così la sensibilità: questa mi appartiene, ciò sono io, questa è la mia essenza. Egli considera così la percezione: questa mi appartiene, ciò sono io, questa è la mia essenza. Egli considera così le distinzioni: esse mi appartengono, ciò sono io, queste sono la mia essenza; e ciò che si vede, si ode, si pensa, si conosce, si raggiunge, si ricerca, si investiga nello spirito, anche di ciò egli pensa: ciò mi appartiene, ciò sono io, questa è la mia essenza. Ed anche del dogma che insegna « questo è il mondo, questa l'anima, questo io sarò dopo la mia morte, io resterò, durevole, eterno, immutabile, eternamente

uguale », anche di ciò egli pensa : ciò mi appartiene, ciò sono io, questa è la mia essenza.

Ma il discepolo sperimentato, santo, o monaci, che comprende i santi, conosce le sacre dottrine, è familiare con le sacre dottrine, che comprende gli eletti, conosce gli eletti, è familiare con le dottrine degli eletti, considera così il corpo: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questo non è la mia essenza; considera la sensazione: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questa non è la mia essenza; considera la percezione: questa non mi appartiene, ciò non sono io, ciò non è la mia essenza; considera le distinzioni : esse non mi appartengono, ciò non sono io, esse non sono la mia essenza; e ciò che si vede, si ode, si pensa, si conosce, si raggiunge, si ricerca, si investiga nello spirito, anche di ciò egli pensa: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questa non è la mia essenza. Ed anche del dogma che insegna « questo io sarò dopo la mia morte, io resterò, durevole, eterno, immutabile, eternamente uguale » anche di ciò egli pensa: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questa non è la mia essenza. Considerando così le cose, ei non conosce irragionevoli timori ».

A queste parole uno dei monaci si rivolse al Sublime: « possono sorgere, o Signore, irragionevoli timori per motivi esterni? »

« Può essere, o monaco, — disse il Sublime. — Può, per esempio, un uomo, o monaco, aver tali sentimenti: Ah, io l'ho perduto, io non l'avrò più! Ah potessi riaverlo! Io non potrò mai più otte-

nerlo! Ed egli è triste, affranto, geme, si percuote il petto sospirando e cade in disperazione. Così, o monaco, possono sorgere irragionevoli timori per motivi esterni ».

« E possono cessare, o Signore, irragionevoli timori per motivi esterni? »

« Può essere, o monaco, — disse il Sublime. — Può, per esempio, un uomo, o monaco, non aver tali sentimenti: Ah io l'ho perduto, io non l'avrò più! Ah potessi riaverlo! Io non potrò mai più ottenerlo!

« Ed egli non è triste, non è affranto, non geme, non si percuote il petto sospirando e non cade in disperazione. Così, o monaco, possono cessare irragionevoli timori per motivi esterni ».

« Ma possono sorgere, o Signore, irragionevoli timori per motivi interni? »

« Può essere, o monaco, — disse il Sublime. — Per esempio, uno ha l'opinione: questo è il mondo, questa è l'anima, questo io diverrò dopo la mia morte, imperituro, durevole, eterno, immutabile, sempre uguale, di certo così io resterò. Ed egli ode dal Perfetto o da un discepolo del Perfetto l'annuncio della verità che dalle fondamenta distrugge ogni attaccamento e ogni soddisfazione in false dottrine, dogmi e sistemi e che conduce alla cessazione di ogni esistenza, allo spogliarsi d'ogni impulso vitale, all'annientamento della volontà di vivere, alla fine dell'illusione, allo scioglimento, alla estinzione. Ed egli esclamerà: Annientato, ahimè, andrò perduto! Io non sarò più! Egli è triste, affranto, geme, si percuote il petto

sospirando, e cade in disperazione. Così, o monaco, possono sorgere irragionevoli timori per motivi interni ».

« E possono, o Signore, cessare irragionevoli timori per motivi interni? »

« Può essere, o monaco, — disse il Sublime. — Per esempio, uno non ha l'opinione: questo è il mondo, questa è l'anima, questo io diverrò dopo la mia morte, imperituro, durevole, eterno, immutabile, sempre uguale, di certo io così resterò. Ed egli ode dal Perfetto o da un discepolo del Perfetto l'annuncio della verità che dalle fondamenta distrugge ogni attaccamento e ogni soddisfazione in false dottrine, dogmi e sistemi e che conduce alla cessazione di ogni esistenza, allo spogliarsi d'ogni impulso vitale, all'annientamento della volontà di vivere, alla fine dell'illusione, allo scioglimento, alla estinzione. Ed egli non esclama: Annientato, ahimè, andrò perduto! Io non sarò più! Egli non è triste, non è affranto, non geme, non si percuote il petto sospirando, non cade in disperazione. Così, o monaco, possono cessare irragionevoli timori per motivi interni.

« Potreste voi, o monaci, raggiungere un bene, il cui possesso rimanesse imperituro, durevole, eterno, immutabile, sempre uguale? Conoscete voi, o monaci, un tal bene? »

« In verità, no, o Signore! »

« Bene, o monaci; anche io, o monaci, non conosco un tal bene il cui possesso rimarrebbe imperituro, durevole, eterno, immutabile, sempre uguale.

« Partecipate voi, o monaci, ad una credenza all'immortalità, per la quale il credente sia liberato dal male, dalla miseria, dalle pene, dal dolore e dalla disperazione? Conoscete voi, o monaci, una credenza nell'immortalità, che offra al credente liberazione dal male, dalla miseria, pene, dolore e disperazione? »

« In verità, no, o Signore ».

« Bene, o monaci; anche io, o monaci, non conosco una credenza nell'immortalità che offra al credente liberazione dal male, dalla miseria, pene, dolore e disperazione.

« Siete voi seguaci, o monaci, di una scuola per mezzo della quale il seguace sia protetto dal male, dalla miseria, pene, dolore e disperazione? Conoscete voi, o monaci, una scuola che possa proteggere il seguace dal male, dalla miseria, pene, dolore e disperazione? »

« In verità, no, o Signore ».

« Bene, o monaci; anche io, o monaci, non conosco una scuola che possa proteggere il seguace dal male, dalla miseria, pene, dolore e disperazione.

« Se l'*Io*, o monaci, esistesse, potrebbe egli darsi anche il *Mio*? »

« Sì, o Signore ».

« Se il *Mio* esistesse, potrebbe egli darsi anche il *Me*? »

« Certamente, o Signore ».

« Poichè ora nè l'*Io* nè il *Mio*, o monaci, possono veramente esser raggiunti, che diremo del dogma che insegna: questo è il mondo, questa l'anima, questo diverrò io dopo la mia morte,

imperituro, durevole, eterno, immutabile, sempre uguale, io così resterò? »

« Non è questa, o monaci, del tutto una vecchia dottrina da pazzi? »

« Che altro sarebbe, o Signore, se non una vecchia dottrina da pazzi? » (1)

« Che ne dite, o monaci: il corpo è desso perituro o imperituro? »

« Perituro, o Signore. »

« Ma ciò che è perituro è desso bene o male? »

« Male, o Signore ».

« Ma di ciò che è perituro, male, fugace, si può con verità dire: questo mi appartiene, ciò sono io, questa è la mia essenza? »

« No, certamente, o Signore ».

« Che ne pensate, o monaci: la sensazione è peritura o imperitura? »

« Peritura, o Signore ».

« Ciò che è perituro, è desso bene o male? »

« Male, o Signore ».

« Ma di ciò che è perituro, male, fugace, si può con verità dire: questo mi appartiene, ciò sono io, questa è la mia essenza? »

(1) È notevolissimo anche in questo modo di argomentare, il punto di partenza empirico caratteristico del buddismo. Il Buddha non dice, basandosi sopra qualche argomento astratto: " la personalità è illusoria, dunque le parole *io* e *mio* non hanno realtà „; ma, basandosi sull'esperienza, dice: *io* e *mio* e *me* non possono di fatto essere raggiunti poichè ci sfuggono di minuto in minuto e niuno può ripromettersi di essere domani quello che sembra di essere oggi; dunque la personalità è illusoria.

« No, certamente, o Signore. »

« Che ne pensate, o monaci: la percezione è dessa peritura o imperitura? »

« Peritura, o Signore ».

« Ma ciò che è perituro, è bene o male? »

« Male, o Signore ».

« Ma di ciò che è perituro, male, fugace, si può con verità dire: questo mi appartiene, ciò sono io, questa è la mia essenza? »

« No, veramente, o Signore ».

« Che ne pensate, o monaci: le distinzioni sono esse periture o imperiture? »

« Periture, Signore ».

« Ma ciò che è perituro, è bene o male? »

« Male, o Signore ».

« Ma di ciò che è perituro, male, fugace, si può con verità dire: questo mi appartiene, ciò sono io, questa è la mia essenza? »

« No, certamente, o Signore ».

« Che ne pensate, o monaci: la coscienza è peritura o imperitura? »

« Peritura, o Signore ».

« Ma ciò che è perituro, è bene o male? »

« Male, o Signore ».

« Ma di ciò che è perituro, male, fugace, si può con verità dire: questo mi appartiene, ciò sono io, questa è la mia essenza? »

« No, certamente, o Signore ».

« Perciò, o monaci, tutto ciò che esiste di corporeo, passato, futuro, e presente, proprio ed estraneo, rozzo e sottile, ignobile e nobile, lontano e vicino, ogni cosa corporea è, secondo ve-

rità e con tutta saggezza, da considerare così: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questa non è la mia essenza. Tutto ciò che esiste come sensazione, passata, futura e presente, propria ed estranea, rozza e sottile, ignobile e nobile, lontana e vicina, ogni sensazione è, secondo verità e con tutta saggezza, da considerare così: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questa non è la mia essenza.

« Tutto ciò che esiste come percezione, passata, futura, presente, propria ed estranea, rozza e sottile, nobile e ignobile, lontana e vicina, ogni percezione è, secondo verità e con tutta saggezza, da considerare così: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questa non è la mia essenza.

« Tutto ciò che esiste come distinzione, passata, presente e futura, propria ed estranea, rozza e sottile, nobile e ignobile, lontana e vicina, tutte le distinzioni sono, secondo verità e con tutta saggezza, da considerare così: esse non mi appartengono, ciò non sono io, esse non sono la mia essenza.

« Tutto ciò che esiste come coscienza, passata, futura e presente, propria ed estranea, rozza e sottile, nobile e ignobile, lontana e vicina, ogni coscienza è, secondo verità e con tutta saggezza, da considerare così: essa non mi appartiene, ciò non sono io, essa non è la mia essenza.

« Vedendo in tal modo le cose, o monaci, il discepolo sperimentato e santo, divien sazio del corpo, sazio della sensazione, sazio della percezione, sazio delle distinzioni, sazio della co-

scienza. Sazio, rinunzia. Per la Rinunzia egli divien libero. « Nel liberato è la liberazione », questa conoscenza si fa chiara in lui. Estinta è la vita, completa la santità, compiuta l'opera, questo mondo non è più; egli comprende tutto ciò. Un tale monaco, o monaci, vien chiamato « colui che schiude i serrami »; vien chiamato « colui che ha empito le fosse »; vien chiamato « colui che non può deviare »; vien chiamato « colui che non trova impedimenti »; vien chiamato « santo, senza bandiera, senza carico, distaccato da tutto ».

« Ma come, o monaci, un monaco diviene « colui che schiude i serrami »? Egli rinnega, o monaci, l'ignoranza, la taglia alla radice, la fa simile ad un troncone di palma così che essa non può più germogliare, non può più svilupparsi. Così, o monaci, diviene un monaco « colui che schiude i serrami ».

« Ma come, o monaci, un monaco diviene « colui che ha empito le fosse »? Egli rinnega, o monaci, il mondo del nascere, gravido di esistenze: lo taglia alla radice, lo fa simile ad un troncone di palma, così che esso non può più germogliare, non può più svilupparsi. Così, o monaci, diviene un monaco « colui che ha riempito le fosse » (1).

« Ma come, o monaci, un monaco diviene « colui che non può deviare »? Egli rinnega, o monaci, la volontà di vivere; la taglia alla radice, la fa simile ad un troncone di palma che non può più germo-

(1) Che ha finito di riempire le fosse coi suoi propri cadaveri nell'infinito corso dell'esistenze.

gliare, non può più svilupparsi. Così, o monaci, diviene un monaco « colui che non può deviare ».

« Ma come, o monaci, un monaco diviene « colui che non trova impedimenti »? Egli rinnega, o monaci, i cinque legami dell'illusione terrena; li taglia alla radice, li fa simili ad un troncone di palma che non può più germogliare, non può più svilupparsi. Così, o monaci, diviene un monaco « colui che non trova impedimenti ».

« E come, o monaci, diviene un monaco, santo, senza bandiera, senza carico, distaccato da tutto? Egli rinnega, o monaci, la presunzione dell'*Io*; la taglia alla radice, la fa simile ad un troncone di palma, così che essa non può più germogliare, non può più svilupparsi. Così, o monaci, diviene un monaco, santo, senza bandiera, senza carico, distaccato da tutto.

« Un tal monaco libero nell'animo, o monaci, gli stessi dèi Indo, Brahma, e Pajāpati non ardiscono di tentare; la coscienza di questo Perfetto è ferma. E perchè no? Già nel tempo di sua vita io chiamo, o monaci, questo Perfetto, irremovibile. —

« Io che così parlo, così insegno, o monaci, me accusano alcuni asceti e brahmani senza ragione, in vano modo, falsamente, con ingiustizia: « un negatore è l'asceta Gotamo; egli annunzia la distruzione, l'annientamento, la soppressione della vita reale ». Di ciò ch'io non sono, o monaci, non dico, di ciò mi accusano quei cari asceti e brahmani, senza ragione, in vano modo, falsamente, con ingiustizia: « un negatore è l'asceta

Gotamo; egli annunzia la distruzione, l'annientamento, la soppressione della vita reale ». Solo una cosa, o monaci, io annunzio oggi come pel passato: il dolore e la estirpazione del dolore.

« Ora, quando gli uomini, o monaci, biasimano, condannano, perseguitano e attaccano il Perfetto, il Perfetto, o monaci, non diviene impaziente, malevolo, o di animo depresso. E quando gli uomini, o monaci, lodano, fanno grande stima, apprezzano e onorano il Perfetto, il Perfetto, o monaci, non diviene lieto, allegro o di animo gonfio. Quando gli uomini, o monaci, lodano, tengono in grande stima, apprezzano e onorano il Perfetto, il Perfetto, o monaci, pensa così: perchè tutto ciò fu già saputo una volta, essi mi fanno tali onori.

« Perciò ancora, o monaci, sebbene gli uomini vi biasimino, condannino, perseguitino e attacchino, non ne divenite però impazienti, malevoli, o di animo depresso. Perciò ancora, o monaci, sebbene gli uomini vi lodino, vi tengano in grande stima, vi apprezzino e vi onorino, non ne divenite però lieti, allegri o di animo gonfio.

« Perciò ancora, o monaci, se gli uomini vi loderanno, vi terranno in grande stima, vi apprezzeranno e onoreranno, voi penserete: perchè tutto ciò fu già saputo una volta, essi ci fanno tali onori.

« Perciò, o monaci, ciò che non vi appartiene, abbandonatelo. Ciò che voi avrete abbandonato ridonderà lungamente a vostro bene e salute.

« Ma che cosa, o monaci, non vi appartiene?

« Il corpo, o monaci, non vi appartiene; abban-

donatelo. Esso, che avrete abbandonato, ridonderà a vostro gran bene e salute. La sensazione, o monaci, non vi appartiene; abbandonatela. Essa, che avrete abbandonata, ridonderà a vostro gran bene e salute. La percezione, o monaci, non vi appartiene; abbandonatela. Essa, che avrete abbandonata, ridonderà a vostro gran bene e salute. Le distinzioni, o monaci, non vi appartengono; abbandonatele. Esse, che avrete abbandonate, ridonderanno a vostro gran bene e salute. « La coscienza, o monaci, non vi appartiene; abbandonatela. Essa, che avrete abbandonata, ridonderà a vostro gran bene e salute.

« Che ne pensate, o monaci: se un uomo si portasse via o bruciasse o trattasse a suo piacere tutto ciò che in questa Foresta del Vincitore si trova di erbe, cespugli, rami e foglie, pensereste voi forse: quest'uomo ci porta via, ci brucia, o ci tratta a suo piacere? »

« No, certamente, o Signore ».

« E perchè no? »

« Quelle cose non sono già, o Signore, il nostro *Io* o *Mio* ».

« Così ancora, o monaci, abbandonate ciò che non vi appartiene. Ciò che avrete abbandonato, ridonderà a vostro grande bene e salute. E qual cosa, o monaci, non vi appartiene? Il corpo, o monaci, non vi appartiene; abbandonatelo. Esso, che avrete abbandonato, ridonderà a vostro gran bene e salute. La sensazione, o monaci, non vi appartiene; abbandonatela. Essa, che avrete abbandonata, ridonderà a vostro gran bene e salute. La

percezione, o monaci, non vi appartiene; abbandonatela. Essa, che avrete abbandonata, ridonderà a vostro gran bene e salute. Le distinzioni, o monaci, non vi appartengono; abbandonatele. Esse, che avrete abbandonate, ridonderanno a vostro gran bene e salute. La coscienza, o monaci, non vi appartiene; abbandonatela. Essa, che avrete abbandonata, ridonderà a vostro gran bene e salute.

*
* *

« Così, o monaci, è stata da me annunciata, mostrata, scoperta, esposta, svelata la verità, e quei monaci che sono santi, annientatori dell'illusione, giunti alla fine, che hanno compiuto l'opera, deposto il carico, raggiunto la salute, hanno annientato i legami dell'esistenza, liberati in perfetta saggezza; per questi il giro dell'esistenza non è giammai.

« Così ho io, o monaci, bene annunciata, mostrata, scoperta, esposta, svelata la verità.

« Così la verità, o monaci, è stata da me bene annunciata, mostrata, scoperta, esposta, svelata. E quei monaci che si sono spogliati dei cinque legami dell'illusione terrena, tutti questi giungono in alto dove si estinguono, nè mai più tornano in questo mondo.

« Così ho io, o monaci, bene annunciato, mostrato, scoperto, esposto, svelato la verità.

« Così la verità è stata da me bene annunciata, mostrata, scoperta, esposta, svelata. E quei monaci che si sono spogliati dei tre legami dell'il-

lusione terrena, e che, già netti dal desiderio e dall'odio, son quasi puri, tutti questi tornano ancora una volta; solo per una volta tornati in questo mondo, porranno un termine al dolore.

« Così ho io, o monaci, annunziato, mostrato, scoperto, esposto, svelato la verità. Così la verità, o monaci, è stata da me annunziata, mostrata, scoperta, esposta, svelata. E quei monaci che si sono spogliati dei tre legami dell'illusione terrena, tutti questi sono divenuti uditori dell'annunzio, e sfuggiti alla rovina, consci dello scopo, volano incontro al completo ridestarsi.

« Così ho io, o monaci, bene annunziato, scoperto, esposto, svelato la verità.

« Così la verità, o monaci, è stata da me annunziata, mostrata, scoperta, esposta, svelata. E quei monaci che sono dediti alla verità, dediti alla dottrina, tutti questi volano incontro al completo ridestarsi.

« Così ho io, o monaci, bene annunziato, mostrato, scoperto, esposto, svelato la verità.

« Così la verità, o monaci, è stata da me bene annunziata, mostrata, scoperta, esposta, svelata. E quelli che sentono fiducia e amore per me, tutti questi salgono verso il cielo ».

Così parlò il Sublime. Contenti, si rallegrarono quei monaci sulle parole del Sublime.

INDICE

PREFAZIONE	Pag. 5
----------------------	--------

PARTE PRIMA

Breve studio sul carattere essenziale del Buddismo.

CAPITOLO I. — Dal politeismo vedico all'Uno assoluto delle Upanishadi	„ 19
CAPITOLO II. — Il sorgere del Buddismo come reazione al formalismo brahmanico	„ 32
CAPITOLO III. — Il problema della Personalità e sue particolari difficoltà nel Buddismo	„ 43
CAPITOLO IV. — Svolgimento del pensiero bud- dista e sua posizione negativa verso il problema della metafisica	„ 49
CAPITOLO V. — Le teorie del Buddismo poste- riore : karma, skanda, metempsicosi po- polare, cieli, inferni, dèi, ecc.	„ 81
CAPITOLO VI. — Morale pratica	„ 93
CAPITOLO VII. — Alcune osservazioni su ciò che distingue il Brahmanismo dal Bud- dismo	„ 105

PARTE SECONDA

La vita del Buddha Siddharta.**Traduzioni di alcuni testi sacri Buddistici.**

La vita del Buddha Siddharta *Pag.* 129

Traduzioni.

Dal Dhammapada (*frammenti*) „ 144

Dal Suttanipata (*frammenti*) „ 161

Alcune poesie „ 175

Tre discorsi di Gotamo Buddha — *Preambolo* „ 187

La sacra mèta „ 194

Nella foresta di Gosinga „ 220

La parabola del serpente „ 230

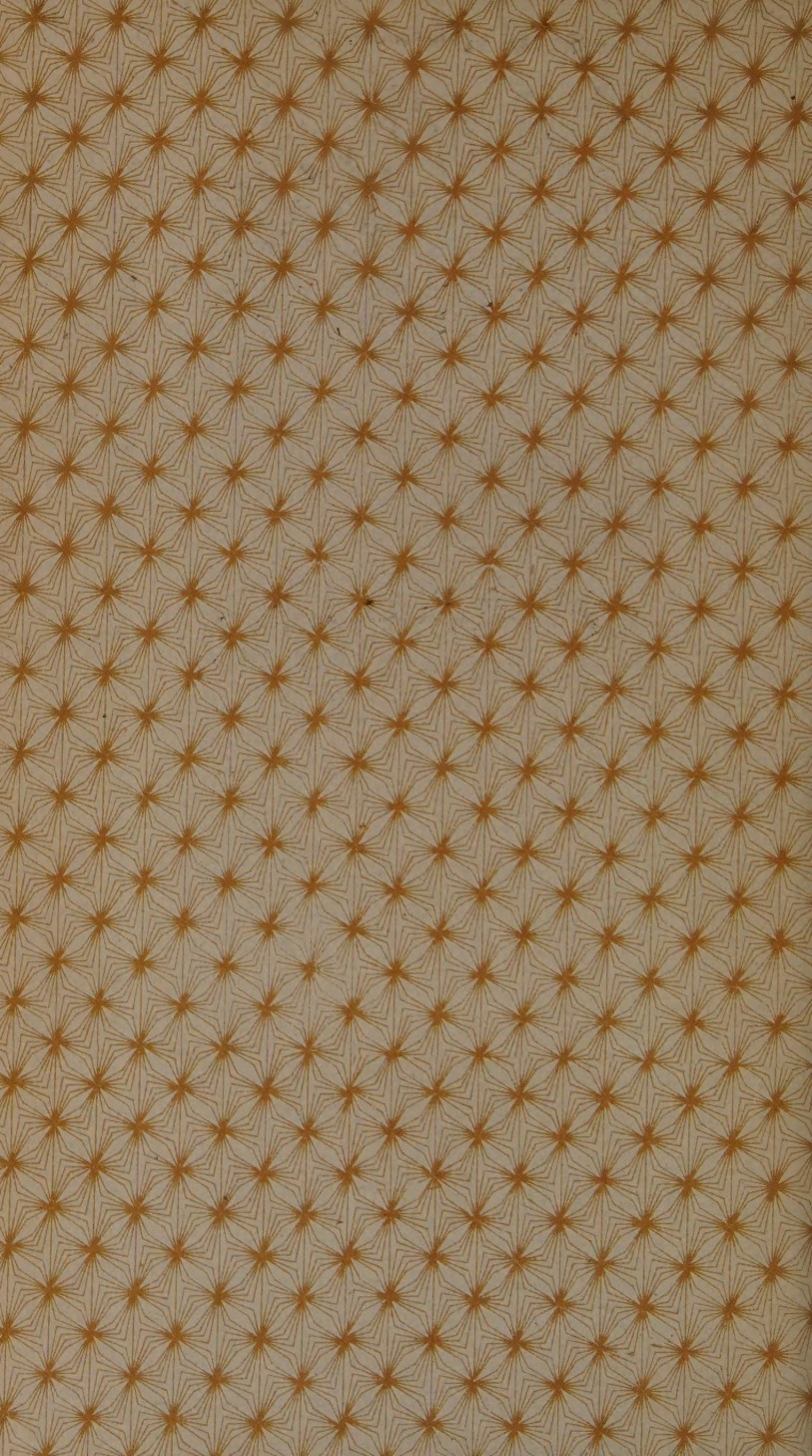
Piccola Biblioteca di Scienze Moderne

Eleganti volumi in-12°

1. ZANOTTI-BIANCO. In cielo. Saggi di astronomia	L. 2,50
2. CATHEIN. Il Socialismo. Suo valore teoretico ■ pratico. — (3 ^a edizione)	2 —
3. BRÜCKE. Bellezza ■ difetti del corpo umano. — Con bellissime incisioni in legno	2,50
4. SERGI. Arii e Italici. Attorno all'Italia preistorica. — Con figure	3 —
5. RIZZATTI. Varietà di storia naturale	5 —
6. LOMBRORO. Il problema della felicità	3 —
7. MORASSO. Uomini e idee del domani. — L'egoarchia.	3,50
8. KAUTSKY. Le dottrine economiche di C. Marx. — (Sequestrato)	3 —
9. HUGUES. Oceanografia	3,50
10. FRATI. La donna italiana	2 —
11. ZANOTTI BIANCO. Nel regno del sole	2,50
12. TROILO. Il misticismo moderno	3 —
13. JERACE. La ginnastica e l'arte greca	3 —
14. REVELLI. Perché ■ nasce maschi o femmine?	2,50
15. GROPPALI. La Genesi sociale del fenomeno scientifico	2,50
16. VECCHI ■ D'ADDA. La marina contemporanea. — Con 90 fig.	5 —
17. DE SANCTIS. I sogni	5 —
18. DE LACY EVANS. Come prolungare la vita	3 —
19. STRAFFORELLO. Dopo la morte	3 —
20. LASSAR-COHN. La chimica nella vita quotidiana. — Con figure	4 —
21. MACH. Letture scientifiche	3,50
22. ANTONINI. I precursori di Lombroso. — Con figure	2,50
23. TRIVERO. La teoria dei bisogni	2,50
24. VITALI. Il rinascimento educativo	2 —
25. DISA. Le previsioni del tempo	3 —
26. TAROZZI. La virtù contemporanea	2 —
27. STRAFFORELLO. La scienza ricreativa	3 —
28. SERGI. Decadenza delle nazioni latine	4 —
29. MASÉ-DARI. M. T. Cicerone ■ le ■ idee economiche e sociali	4 —
30. DE ROBERTO. L'Arte	2,50
31. BACCIONI. La vigilanza igienica degli alimenti	4 —
32. MARCHESINI. Il simbolismo	3,50
33. NASELLI. Meteorologia nautica	2,50
34. NICEFORO. Italiani del nord ■ italiani del sud	5 —
35. ZOCOLI. Federico Nietzsche	4 —
36. LORIA. Il capitalismo e la scienza	3,50
37. OSBORN. Dai Greci ■ Darwin	3,50
38. CICCOTTI. La guerra ■ la pace nel mondo antico	3,50
39. RASIUS. Diritti e doveri della critica	3 —
40. SERGI. La psiche nei fenomeni della vita	2,50
41. HENLE. La vita e la coscienza	3 —
42. BACCIONI. Nel regno del profumo	2,50
43. STRAFFORELLO. Il progresso della scienza	3 —
44. MINUTILLI. La Tripolitania. — Con una carta	3,50
45. MAETERLINK. La saggezza e il destino	3,50
46. MOLLI. Le grandi vie di comunicazione	4 —
47. VACCARO. La lotta per l'esistenza	3 —
48. GRANT ALLEN. La vita delle piante	3 —
49. ZINI. Il pentimento e la morale ascetica	3 —
50. MATERI. L'eloquenza forense	2 —
51. MORASSO. L'imperialismo artistico	3,50
52. LOMBRORO. I Segni rivelatori della personalità	3 —
53. ODDI. Gli alimenti e la loro funzione	4 —
54. ROSSI. ■ suggestionatori ■ la folla	2,50
55. VACCAL. Le feste di Roma antica	3,50
56. MARCHESINI. Il Dominio dello Spirito	3,50
57. SERGI. Gli Arii in Europa ■ in Asia	3,50
58. ZANOTTI BIANCO. Istorie di mondi	4 —
59. HARNACK. L'essenza del cristianesimo	4 —
60. JAMES. Gli ideali della vita	3 —
61. BACCIONI. Dall'alchimia alla chimica (in corso di stampa).	5 —
62. CAPPELLETTI. La leggenda Napoleonica	5 —
63. MACH. Analisi delle sensazioni (in corso di stampa).	4 —
64. LABANCA. Gesù Cristo	4 —
65. ANDERSON. Le civiltà estinte dell'oriente	3 —

NB. — I volumi di questa serie esistono pure elegantemente legati in tela con fregi artistici, con ■■ ■■ lira d'aumento sul prezzo indicato.





BQ Costa, Alessandro.
4005 Il Buddha e la sua dottrina. Torino, Boc
C6 1903.
256p. 22cm. (Piccola biblioteca di scie
moderne, n.69)

1. Buddha and Buddhism. I. Title.

334761



CCSC/mmb

